MASTER NEGATIVE
NO. 93-81539

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

PLATO

TITLE:

PLATON'S WERKE ...

PLACE:

STUTTGART

DATE:

1853-1876

Master Negative #
93-81539

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88PJ
KO

Plato. Works. Ger.

Platon's werke... Stuttgart, Metzler, 1853-76.
5 v. in 6 14 cm. (Added title-page: Griechische prosaiker in neuen uebersetzungen, hrsg. von C. R. Osiander...und G. Schwab.)

40 volumes in all with separate title-pages, divided into 5 groups, each group having separate title-page. For contents see: Engelmann, Wilhelm. Bibliotheca scriptorum classicorum, 1880, Scriptores Graeci, p.582.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/29/93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

GUIDE TO CONTENTS

for

PLATON'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME	
1	93-81537	1853	Group 1,	v. 1
		1853		v. 2
		1876		v. 3
		1874		v. 4
		1855		v. 5
		1874		v. 6
		1875	Group 2,	v. 1
		1856		v. 2
		1878		v. 3
		1860		v. 4
		1860		v. 5
		1869		v. 6
		1869		v. 7
2	93-81538	1855	Group 3,	v. 1
		1856		v. 2
		1857		v. 3
		1861		v. 4
		1865		v. 5
		1867		v. 6

GUIDE TO CONTENTS (cont'd):

for

PLATON'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME	
3	93-81539	1855	Group 4, (Part 1)	v. 1
		1855		v. 2
		1856		v. 3
		1856		v. 4
		1856		v. 5
		1856		v. 6
		1856		v. 7
		1857		v. 8
		1862		v. 9
4	93-81540	1862	Group 4, (Part 2)	v. 10
		1862		v. 11
		1862		v. 12
		1862		v. 13
		1863		v. 14
		1863		v. 15
5	93-81541	1859	Group 5.	v. 1
		1859		v. 2
		1864		v. 3
		1864		v. 4

GUIDE TO CONTENTS (cont'd):

for

PLATON'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
5	93-81541	1865 1865	Group 5, v. 5 v. 6

REEL 3

GROUP 4 (PART 1)

VOLUME 1

1855

VOLUME 2

1855

VOLUME 3

1856

REEL 3(cont'd)

GROUP 4 (PART 1)

VOLUME 4

1856

VOLUME 5

1856

VOLUME 6

1856

REEL 3(cont'd)

GROUP 4 (PART 1)

VOLUME 7

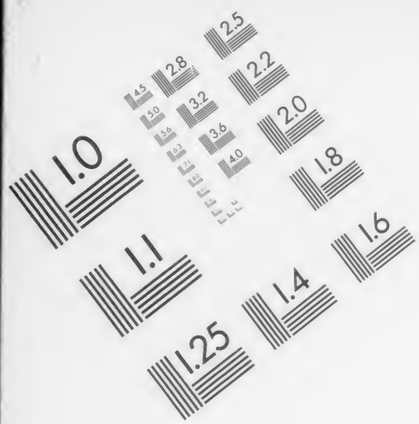
1856

VOLUME 8

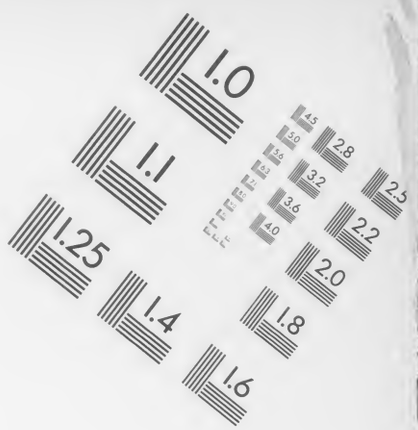
1857

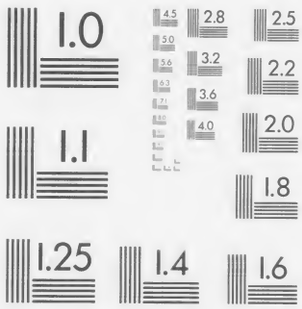
VOLUME 9

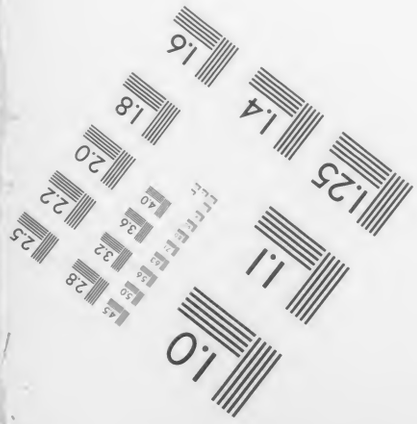
1862



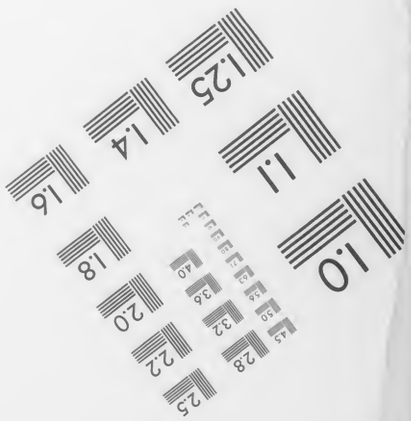
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



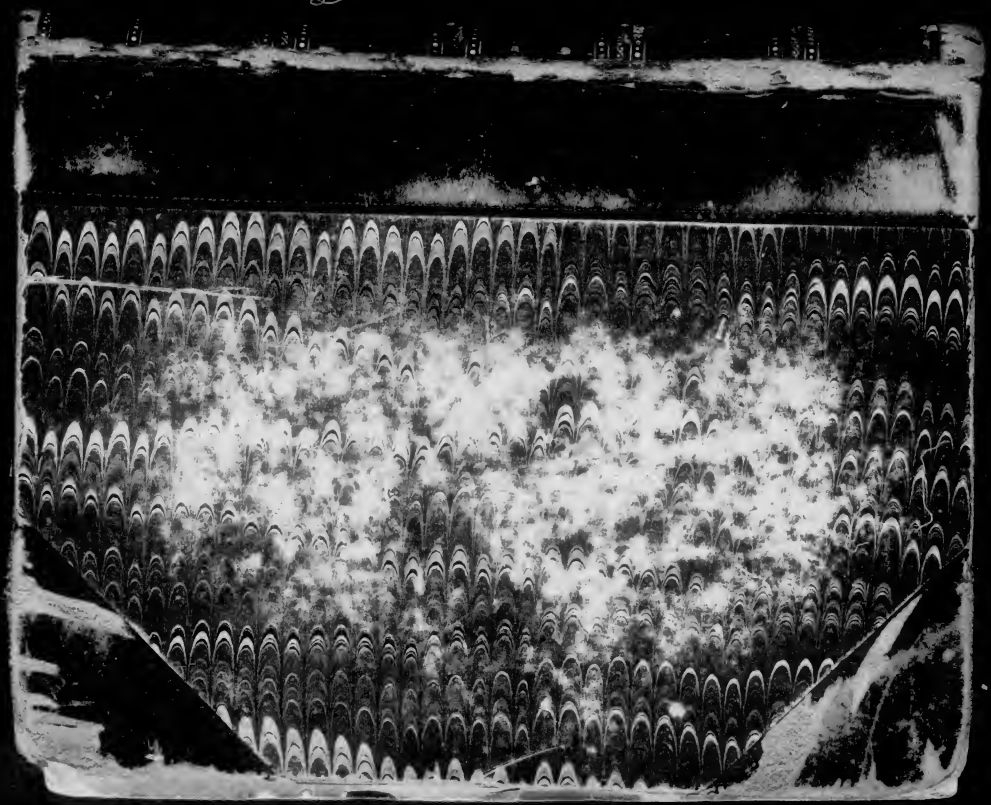




MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



VOLUME 1



Class
88PJ

Book
K0
4'

Madison Ave. and 49th Street, New York.

Beside the main topic, this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertsiebenundvierzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1855.

Platon's
Werke.

Vierte Gruppe:

Die Platonische Kosmik.

Erstes Bändchen.

Zehn Bücher vom Staate.

Erstes Bändchen.

Einleitung und Buch I—II,

von

Wilh. Sigm. Teuffel.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1855.

Einleitung.

Platon's Politeia (Staatsverfassung oder Staat) bildet theils nach ihrer äußeren Einkleidung theils nach dem inneren Zusammenhange des Systems ein Glied in einer größeren Gruppe von Schriften: mit dem Timaios und Kritias zusammen bildet sie eine Art von Trilogie, an die sich weiterhin die Nomoi anschließen. Die Einkleidung ist nämlich nach dem Anfange des Timaios folgende: Im Hause des Kritias ist eine Gesellschaft beim Mahle beisammen, außer dem Hausherrn bestehend aus Sokrates, Timaios, Hermokrates, und noch einem Vierten der nicht genannt wird und am zweiten Tage wegen Unbäßlichkeit wegbleibt. Der Reihe nach geben die Gäste ihren Beitrag zur gemeinsamen Unterhaltung. Zuerst bekommt Sokrates das Wort und erzählt das Gespräch das er am Tage zuvor gehalten; diese Erzählung, welche den ganzen Tag ausfüllt, ist eben die Politeia. Die Fortsetzung des Rundgespräches erfolgt am nächsten Tage, wo denn Timaios sein naturphilosophisches System,

4427

Kritias seine Geschichte des atlantischen Idealstaates vorträgt. Ohne Zweifel sollte auch noch Hermokrates einen längeren Vortrag halten und das Ganze somit eine Tetralogie bilden; aber schon der Kritias ist nicht mehr vollendet, geschweige denn daß Hermokrates noch zum Worte käme. Dieß das Aeußere; der innere Zusammenhang der Werke aber beruht auf der großartigen Grundanschauung Platon's, daß Individuum, Staat und Welt nicht qualitativ, sondern einzig quantitativ verschiedene Begriffe seien, daß in allen dreien dieselben Grundkräfte wirken, alle drei wesentlich dieselbe Organisation und Gliederung haben, in allen dieselbe Idee, nur bei dem einen in kleinerer, bei dem andern in größerer Schrift, ausgedrückt sei, so daß wie der Einzelne ein Staat und eine Welt im Kleinen, so andererseits die Welt und der Staat nur ein in großem Maßstabe ausgeführtes Individuum, jener ein Mikrokosmos, dieser ein Makranthropos ist. Wie nun die Politeia die Verwirklichung des Sittlichen im Leben des Einzelnen und in der Gestaltung des Staates darstellt, so der Timaios dessen Verwirklichung im großen Ganzen der Welt, in der Gestaltung des Universum; und während die Politeia das Ideal eines Menschen und eines Staates in dem luftigen Elemente des Gedankens aufbaut, so schaut der Kritias dasselbe als in einem bestehenden Lande, seiner Atlantis, verwirklicht an. *)

*) Vergl. die allgemeine Einleitung zu den plat. Schriften, Erste Gruppe S. 45.

Hiemit haben wir bereits eine alte Streitfrage erledigt, die Frage nämlich was der eigentliche Zweck der Politeia sei, ob die Erörterung des Begriffes des Sittlichen (*δίκαιον*) oder die Darstellung des Staates wie er sein soll. Beide Ansichten haben von jeher ihre Vertheidiger gefunden, die erste z. B. Morgenstern und Schleiermacher, die zweite zuletzt (1845) wieder in Rettig; und das Merkwürdigste an der Sache war daß beide Theile sich auf Platon's eigenes Zeugniß beriefen, und beide Theile so ziemlich mit gleichem Rechte. Während nämlich die Verfechter der vorzugsweise ethischen Abzweckung des Werkes darauf hinwiesen daß Platon selbst (II. p. 368 C.) den Sokrates die Auseinandersetzung des Musterstaates nur als Mittel zur Verdeutlichung des Begriffes der *δικαιοσύνη* darstellen läßt und daß er zu diesem Begriffe zurückkehrend wiederholt denselben als eigentlichen Zweck seiner Erörterung bezeichnet (IV. p. 430 D. 434 E. V. p. 471 B. u. sonst) — machten dagegen die Anhänger der entgegengesetzten Ansicht vor Allem auf den Titel des Werkes, *πολιτεία*, aufmerksam, der doch von Platon herrühren müsse, da nicht nur Aristoteles (z. B. Pol. II, 1 extr. p. 23, 19. 22. Bekk. IV, 3. p. 120 G. V, 10. p. 193. G. 2. p. 162. B.), Cicero (Legg. II, 6.), Doxopater zu Aphthon. II. p. 130 (Walz) u. A. ihn unter demselben citieren, sondern sogar Platon selbst im Timaios (p. 17 C. *περὶ πολιτείας ἣν τὸ κεφάλαιον*) und in den Gesetzen (V. p. 739 B.). Und doch bewies jede von beiden Ansichten ihre Einseitigkeit und Unzulänglichkeit dadurch daß sie je die andere

Hälfte der ganzen Schrift für eine Abschweifung zu erklären genöthigt war.*) Den wahren Sachverhalt hat zuerst Stallbaum in der Einleitung zu seiner Ausgabe,**) mit größerer Schärfe dann K. Fr. Hermann in der Recension der Stallbaum'schen Ausgabe (Allg. Schulz. 1831; erweitert in seinen Gesammelten Abhandlungen I., Göttingen 1849 S. 132 ff.) und in seiner Schrift über Geschichte und System der Platonischen Philosophie dargelegt. Weder in dem einen noch in dem andern für sich genommen ist der Zweck des Werks erschöpft, sondern nur in Beidem zusammen, in der Einheit beider; und daß Platon über seine eigentliche Absicht einander scheinbar widersprechende Andeutungen gab ist eine Neckerei wie sie Künstler — und Platon auch sonst oft — üben, um gleichsam die Fugen und Nähte ihrer Arbeit zu verstecken. Zudem war die Benennung Politeia vollständig damit gerechtfertigt daß die Darstellung des Musterstaates wirklich den größten Theil des Raums einnimmt und das am meisten Eigenthümliche ist. Die beiden Bestandtheile, die Erörterung über das δίκαιον im platonischen Sinne des Worts und die Auseinandersetzung über das Staatsideal,

*) Z. B. Schleiermacher S. 63: Die Frage von der Förderlichkeit eines gerechten und sittlichen Lebens ist die Hauptsache; was sich nicht darauf bezieht ist Abschweifung.

**) Stallbaum gibt p. LIII und sonst als Zweck Platon's an: ut proponeret imaginem perfectae et consummatae virtutis humanae, qualis cum in ipsis hominum singulorum animis tum in civili societate inesse deberet, eiusque vim et praestantiam ostenderet.

verhalten sich zu einander theils wie Fundament und Gebäude, theils sind sie, sofern die ethische Begriffsbestimmung zugleich eine Beschreibung der Erscheinung des Begriffs im Individuum ist, Ausführung desselben Verhältnisses nur in verschiedenen Maßstäben, gerade wie der Mathematiker ein Verhältniß nach Bedürfniß bald durch 1 : 2 bald durch 10 : 20 ausdrückt, und wie der Hellene überhaupt den Menschen und den Bürger sich unauflöslich ineinander verschlungen, die Sittlichkeit des Einzelnen und die des Staatsganzen in einem Verhältniß der Wechselwirkung denkt. Für den Hellenen alten Schlags ist der Staat nicht die Summe der Einzelwillen, sondern der den Einzelwillen bestimmende absolute Wille; da für ihn im Staate das an sich Gute verwirklicht ist, so heißt den Gesetzen des Staates treu und gehorsam sein: absolut gut sein; das Verhalten der Substanz des Staates zum Individuum ist sozusagen ein pädagogisches: das Individuum, der Bürger muß gut sein, er mag wollen oder nicht, sonst trifft ihn die Strafe des Gesetzes. Während der moderne Staat, aufgebaut aus reich und selbständig entwickelten Individualitäten, nur deren arithmetisches Ergebniß ist und die Sorge für die ungehemmte Entwicklung und Förderung derselben zur Aufgabe hat, so ist dagegen der antike Staat, in seiner begrifflichen Reinheit aufgefaßt, Selbstzweck, ist das Höhere dem der Einzelne sich unterordnen, das Absolute nach dem er sich bilden muß. Dieses uralte Princip des hellenischen Staatslebens war indessen durch den Gang der geistigen Entwicklung, durch welchen das Individuum zu

immer größerer Ausbildung und damit Geltung gelangt war, längst durchlöchert, ja zertrümmert worden; nur Sparta hielt noch daran fest, weil es Lykurg gelungen war jenes Princip in so ehernen Formen zu verkörpern daß diese noch aufrecht blieben als der Geist schon aus ihnen gewichen war und Sparta noch in einsamer Pracht, eine stolze Ruine, dastand, als um sie her schon Alles in Auflösung gerathen war. Diese Thatsache brachte in der Zeit des Verfalls aller Orten schärfer Blickende auf den Gedanken, nur durch Rückkehr zu dem alten Principe der unreflectierten Hingabe an das im Staate verwirklichte Sittliche lasse sich dem immer weiter um sich greifenden Verderben steuern, nur durch Aufnahme spartanischer Einrichtungen Sparta's Festigkeit in allen Stürmen sich erwerben. Aus dieser an sich wohlgemeinten Restaurationspolitik gieng der Widerstand hervor welchen man allenthalben den Sophisten entgegensetzte, die mit klarstem Bewußtsein den diametralen Gegensatz jenes alten Principes bildeten und lehrten; auf dieser reactionären Richtung beruht auch der Proceß des Sokrates, welchen der souveräne Unverstand wegen mancher Berührungspunkte einfach mit den Sophisten zusammenwarf, ja in ihm sogar einen potenzierten Sophisten zu erkennen glaubte,*) daher Platon nicht müde wird in seinen Dialogen den Unterschied Beider und den Kampf des Sokrates mit den Sophisten hervorzuheben.

*) Vgl. meine Einleitung zu Aristophanes' Wolken (Class. d. Alt. XXII.) S. 103 ff.

Im Wesentlichen dieselbe Richtung hatte wie Isokrates und Xenophon so besonders auch Platon. Auch er sah daß die Strömung der Zeit einem Abgrund zugehe, und vermaß sich in seinem edlen Eifer die unaufhaltsame aufhalten zu wollen.*) Der Ausdruck dieses Bestrebens ist eben die Politeia. In ihr tritt, wie K. F. Hermann (Schulztg. 1831. S. 646) schön sagt, noch einmal das uralte Princip des griechischen Staatslebens vor unser Auge in einer durch den transscendentalen Schwung des philosophischen Bewußtseins idealisierten Gestalt, in welcher wir aber jene nämliche Sonne nicht verkennen können die nach der Morgenröthe der homerischen Heldenzeit in Lykurg's Gesetzgebung aufgieng und in der Demokratie der Sieger von Marathon culminierte. Aus dieser innern Verwandtschaft, dieser Gemeinsamkeit des Princips, erklärt sich denn auch die auffallende Aehnlichkeit welche viele Einrichtungen des platonischen Idealstaates mit lykurgischen haben, eine Aehnlichkeit auf welche zuerst Morgenstern p. 305—314 aufmerksam gemacht und welche neuerdings K. F. Hermann mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn nachgewiesen hat in seinen gesammelten Schriften (Göttingen 1849) S. 132—159. Direct spricht sich diese Uebereinstimmung freilich nirgends aus, wie überhaupt Platon in dieser Schrift eine unverkennbare Abneigung zeigt aus dem Kreise der Abstraction und Speculation herauszutreten und auf die concreten Verhält-

*) Zeuge seiner Bewunderung für die lykurgische Verfassung ist z. B. die Aeußerung im Gastmahl p. 209 D. (S. 359 der Uebersetzung von Susemihl.)

nisse der Wirklichkeit sich einzulassen; vgl. III. p. 394 D. 399 A. 400 A—C. Nur mittelbar und verhüllt polemisiert er manchmal gegen Zustände seiner Zeit und Umgebung, wie IV. p. 425 E. 426 A ff.

In dem Bisherigen ist theilweise schon die Antwort enthalten auf die Frage warum Platon das Sittliche durchaus nur in einem Staatsorganismus sich verwirklichen lasse, statt, wie doch näher läge und die neuere Philosophie thut, in dem Ganzen der Menschheit überhaupt. Dieß hat seinen Grund einfach darin daß die Menschheit als Collectivbegriff für den Hellenen gar nicht vorhanden ist. Das Bedürfniß fest geregelten Anschlusses an Gleichartige, der Trieb zur Organisation ist nach hellenischen Begriffen ein zum Wesen des Menschen gehöriges Merkmal, der Mensch ist ζῶον πολιτικόν, wie Aristoteles sagt. Nur in Gemeinwesen, in πόλεις, gegliedert kann der Hellene sich den Menschen denken; was keine solche Verbindung bildet ist für ihn gar kein Mensch. Der Hellene läßt seinen Blick nicht ins Unermeßliche, Leere schweifen, er betrachtet sich nicht als Weltbürger — was ja auch streng genommen ein sich widersprechender Begriff ist — sondern als Bürger eines concreten Organismus, in dessen natürlicher Begrenzung er nicht eine hemmende Schranke, sondern eine schirmende Mauer erblickt. Ohne vollständig das hellenische Wesen abgestreift zu haben hätte daher Platon gar nicht auf den Gedanken kommen können die Menschheit als die Verwirklichung der Idee aufzufassen, und wir haben ja im Gegentheil gesehen daß er bemüht war das alt-

hellenische Princip in möglichster Strenge und Reinheit wiederherzustellen. Wollte er ein starkes Centrum, so mußte er auch die Peripherie fest und klar abgrenzen.

Dieser nationale Charakter der platonischen Denkweise tritt in der vorliegenden Schrift zum Theil sogar in schroffer Weise zu Tage, wenn sie z. B. gegen Nichthellenen Grausamkeiten aller Art gestattet (V. p. 470 A. — 471 B.) und sie überhaupt als die geborenen Feinde der Hellenen bezeichnet (p. 470 C.), auf welche der Philosoph gerne die Streitlust seines Volkes ableitete. Nur dagegen daß Hellenen durch Hellenen zu Sklaven gemacht werden sträubt sich Platon's Bewußtsein (V. p. 469 B. C.), und er spricht es auch (V. p. 470 E.) mit dürren Worten aus daß das von ihm aufgebaute ideale Gemeinwesen ein hellenisches sein solle. Solche Züge sind es welche mit eine Gewähr dafür bieten daß Platon sein Ideal wirklich für ausführbar ansah (vgl. p. 471 C. — V, 17 z. Anf.)*) und, wenn er gleich von den Menschen der Gegenwart Nichts hoffte, doch deßwegen nicht an seiner Verwirklichung in irgend welcher Zukunft verzweifelte (vgl. III. p. 415 D.). Zwar war dieß unleugbar ein Irrthum, aber ein Irrthum der ihm, gerade wie dem Isokrates seine Hoffnungen auf Philippos von Makedonien, zu Gute gehalten

*) K. F. Hermann (allg. Schulztg. 1831. S. 647) hat hiefür auch V. p. 473 mit Legg IV. p. 709 E. — 712 A. verglichen, welche Stelle die Sage von dem Zwecke der Reise Platon's zu dem jüngeren Dionysios in dieser Hinsicht bestätige.

werden muß in einer Zeit wo die Ahnung des nahen Schiffbruchs gerade die besten Augen in jeder entfernten Klippe eine rettende Küste erblicken ließ. *)

Daß Platon's Darlegung unpraktisch sei ist indessen bei Weitem nicht die triftigste Einwendung gegen dieselbe: liegt es doch im Begriffe des Ideals daß es nie vollständig wirklich wird; wohl aber muß man sagen daß das Aufgestellte in mancher Beziehung gar kein Ideal ist, sondern vielmehr ein Rückschritt gegenüber vom Wirklichen. Platon zeigt für die Errungenschaften der Cultur nicht nur wenig Interesse, sondern sogar eine gewisse romantische Antipathie. Er möchte seinen Staat auf die Grundlage der Naturbestimmungen zurückführen und von den Zuthaten der Cultur ihn säubern. Bezeichnend ist in dieser Richtung der Eifer womit gegen die neugemachten Fortschritte in der Heilkunde polemisiert wird (III, 14 f.), noch mehr aber die Eigenthümlichkeit daß die meisten und wichtigsten Bestimmungen seines Staates gewonnen werden durch Heranziehung von Analogien aus der Natur der Thiere, besonders der Hunde (z. B. II. p. 375 A. D. E. III. p. 404 A. 416 A. V. p. 451 C ff. 459 A ff.). Am grellsten tritt dieser Charakter hervor in der Ausführung über die Kinderzeugung (V. p. 459 ff.), welche ganz bestialisch gehalten und noch überdieß auf höchst widrige Weise mit dem Elemente der Berechnung, Absicht und Politik zersetzt ist. Darin besteht aber überhaupt eine der tiefsten Eigenthümlichkeiten des platonischen Staates daß er eine merkwürdige Mischung ist von idyllischem Naturstaat und despotischem Polizeistaat*): Freiheit, Leben, Entwickelung sind Begriffe welche außerhalb seines Kreises fallen. Charakteristisch tritt dieses hervor in der so häufig wiederkehrenden Wendung: wir müssen die Dichter nöthigen so zu dichten, die Maler nöthigen so zu malen und drgl. (z. B. III, 5. 11. 12. IV. p. 421 C.). Auf unorganischem Wege, durch äußerlichen Zwang eingeführt, können die Satzungen auch nur durch Zwang aufrecht erhalten werden; daher die starre Unbeweglichkeit dieses platonischen Staates (vrgl. IV. p. 424 B.). Diese ganze Betrachtungsweise hängt damit zusammen daß in den Augen Platon's der Staatsverband überhaupt nicht viel mehr als ein nothwendiges Uebel ist, hervorgegangen aus den Unzulänglichkeiten des Individuums, das den vielseitigen Anforderungen des Daseins für sich selbst nicht gewachsen wäre (vrgl. II. p. 369 B.), eine Anschauung welcher Aristoteles (Pol. IV, 3, 12.) die seinige gegenüberstellt, daß der Staat vielmehr aus einem positiven Bedürfniß hervorgehe, aus dem angebornen Triebe des Menschen die engen Schranken der Natur zu überwinden und zu einer immer freieren, immer mehr auf sich selbst gestellten, ächt menschlichen und schönen Gestaltung seines Seins vorzudringen. Platon's Sinne wäre es am entsprechendsten wenn der Mensch der in seinen Augen allein Mensch und ein sittliches Wesen ist, wenn der

*) Worte von K. F. Hermann, allg. Schulztg. 1831, S. 647.

*) Rhein. Mus. N. F. VII. S. 470.

Philosoph sich aus sich selbst heraus so entwickeln könnte daß er aller Anderen und der Zuflüsse aus der Natur völlig entbehren könnte: Platon ist ebenso wesentlich Idealist und Aristokrat als Aristoteles das Gegentheil davon. Daher auch die auffallende Gliederung seines Staates, worin die Wächter Alles, die Uebrigen Nichts sind (vrgl. IV. p. 421 A. 434 A.) und nur beiläufig mit in Betracht kommen. *) Für Platon besteht zwischen den verschiedenen Ständen ein qualitativer Unterschied, wogegen er zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlechte nur einen quantitativen zugibt, eine Verkehrung des natürlichen Verhältnisses welche nothwendig zu solchen Abenteuerlichkeiten führen mußte wie sie der platonische Staat zum Theil enthält.

Es ist gleich zu Anfang gesagt worden, daß die Politeia in Eine Periode mit dem Timaios und Kritias gehört. Dieß, zusammengenommen mit der Stelle welche die Schrift im Ganzen des platonischen Systems einnimmt, entscheidet zugleich über ihre Abfassungszeit. Da nämlich der Kritias unvollendet ist, so muß er zu den letzten Arbeiten Platon's, die Politeia also mit in den letzten Abschnitt seiner schriftstellerischen Thätigkeit gehören. Dieß wird auch dadurch bestätigt daß diese Reihe von Schriften, indem sie die Anwendung der philosophischen Principien Platon's auf das Welt- und Menschenleben darlegt, ein vollendetes, fertiges, theoretisches System voraussetzt, wie denn diese Schriften den Mittelpunkt bilden in welchem die früher geführten Untersuchungen strahlenartig zusammenlaufen und nun von hier aus erst ihre rechte Beleuchtung erhalten. Auch lassen sich im Einzelnen indirecte Hindeutungen auf frühere Schriften nachweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen (s. Stallbaums Prolegg. p. LXIII f.). Außerdem schließt Stallbaum aus der in dem Werke hervortretenden Bekanntschaft mit dem Tyrannen Dionysios und mit der pythagoreischen Philosophie, so wie aus der Erwähnung des Tyrannen Ismenias als eines bereits Gestorbenen, daß die Politeia nicht vor Olymp. 98 verfaßt sein könne, wofür er dann mit ziemlicher Willkür den positiven Ausdruck setzt sie sei Olymp. 99 verfaßt, da Olymp. 100 Platon 50 Jahr alt gewesen sei und ein 50jähriger Mann ein so vollkommenes Werk nicht mehr hätte liefern können! (Prolegg. p. LXVI.) Bei dem Mangel bestimmterer Anzeichen werden wir uns auf die allgemeine Aussage beschränken müssen daß das Werk der reifsten Periode Platon's angehört. Dem entgegen steht die Annahme von Morgenstern p. 73 ff. und Bergk de reliq. com. Att. p. 81, neuerdings in breiter Ausführung theilweise wieder aufgewärmt von dem Russen Tchorzewski p. 90 ff., daß nämlich die Politeia schon wenige Jahre nach Sokrates' Tod verfaßt sei, theils wegen einer Stelle in einem der — doch unzweifelhaft unächten — Briefe Platon's, theils wegen der Anspie-

*) So werden in Buch II. und III. die Bestimmungen so getroffen als handelte es sich um die Erziehung der Staatsbürger überhaupt und nicht blos eines einzelnen Standes derselben.

lungen auf den Inhalt des Werkes in dem am Ende von Olymp. 96 oder Anfang von Olymp. 97 aufgeführten Ekklesiazusen (Weibervolksversammlung) des Aristophanes.

Diese angeblichen Anspielungen beziehen sich namentlich auf die Gemeinschaft der Weiber und Kinder und Aufhebung des Eigenthums, und außerdem soll V. 647, wo ein Aristyllos mit jener Idee geneckt wird, dieß eine Entstellung des ursprünglichen Namens von Platon, Aristokles, sein. Aber diese Beweise haben durchaus nichts Zwingendes, s. Stallbaum Prolegg. p. LXVIII ff. Zimmermann de Aristoph. et Plat. amicit. p. 19 ff. Beide Darstellungen, die des Dichters und die des Philosophen, gehen von wesentlich verschiedenen Gesichtspunkten aus, und Platon erkennt den Weibern nicht, wie Aristophanes, die Herrschaft zu, sondern nur einen ihren (schwächeren) Kräften entsprechenden Antheil am öffentlichen Leben. Auch geht der komische Dichter an die Auseinandersetzung dieser Ideen mit so viel Behutsamkeit, schickt so viele Bedenken und Verwahrungen voraus (V. 579 ff.), bereitet durch andere Vorschläge darauf vor (V. 415 ff.), macht auf die Neuheit dieser Ideen so oft aufmerksam, daß es wenig Wahrscheinlichkeit hat anzunehmen sie seien damals bereits von einem Anderen so ausführlich und mit solchem Ernste öffentlich vorgetragen gewesen wie Platon thut. Andererseits aber ist die Aehnlichkeit zwischen den beiderseitigen Ideen eine so große und auffallende daß man sich der Annahme irgend welches äußeren Zusammenhanges zwischen beiden nicht leicht erwehren kann. In dieser Beziehung ließe sich denken daß

der Dichter in einer vielleicht nur hingeworfenen Aeuerungß des Philosophen einen fruchtbaren komischen Stoff erkannte und mit Begierde aufgrief, oder daß die betreffende Idee schon vor Beiden durch einen Dritten — etwa von Protagoras in in seinen *Ἀντιλογίαι* (Diog. Laërt. III, 57), wie Vater (in Jahn's Archiv IX. p. 199 not. 66) vermuthet — beiläufig ausgesprochen war und nun von Beiden aufgenommen und, je in ihrer Weise, ausgeführt wurde. Doch konnte der Dichter auch selbständig auf die fraglichen Gedanken kommen. Der Communismus ist eine so naheliegende Consequenz des starr durchgeführten demokratischen Princips, wie es in Athen am schrankenlosesten verwirklicht war, daß es nicht besonderer Mittelglieder bedurfte um dazu zu gelangen. Wie sehr dergleichen damals in der Luft lag zeigt V. 415 ff. der genannten Komödie. Ohnehin hatten die communistischen Ideen schon längst eine Art von Verwirklichung in Sparta, sofern dort das Eigenthum im Princip gleich vertheilt war und die Frauen eine weit freiere Stellung einnahmen als bei den Joniern; und so mochten dieselben auch zu Athen, in dem Kreise der Bewunderer der lykurgischen Verfassung, längst verbreitet sein, lange bevor sie Platon ausführte. Der Spott des Aristophanes müßte also diesem ganzen Kreise gelten, nicht aber der Person des Platon. Indessen tritt es bei Aristophanes nirgends hervor daß er diese Gedanken als Gedanken eines Dritten, und diesen durch sie, lächerlich machen will; vielmehr sind ihm dieselben theils an sich ein komischer Stoff, theils benützt er sie als Mittel zur Kritik des Bestehenden. Hätte

also einer von Beiden den Andern benützt oder auf ihn Bezug genommen, so müßte dieß vielmehr Platon sein, in dessen Darstellung sich wirklich öfters Beziehungen auf das zu großer Oeffentlichkeit gelangte und auch ihm bekannte Stück des Dichters durchfühlen lassen, und der das komische Licht welches im Voraus auf diese Ideen durch Aristophanes geworfen ist offenbar mit zu den Schwierigkeiten ihrer Darlegung (V, 2 p. 450 A. C. 451 A.) rechnet.

Uebrigens ist bei der ganzen Erörterung über die Abfassungszeit der Politeia nicht aus den Augen zu lassen daß die Entstehung des Werkes sich jedenfalls über eine Reihe von Jahren vertheilt und die Herausgabe eine allmählige war. Wenigstens wissen wir aus Gellius *) daß zuerst ein einzelner Abschnitt, ungefähr in dem Umfang von zwei der jetzigen Bücher, selbständig herausgegeben wurde, nach dem Zusammenhang der im Einzelnen freilich fabelhaften und widersinnigen Erzählung des Gellius wahrscheinlich ein solcher welcher die Ausführung des Idealstaates enthielt; vrgl. auch Themist. Orat. XXIII. p. 295 C., wonach Ariothea nach Lesung eines Stückes der Politeia sich nach Athen aufmachte und in Männerkleidung seine Zuhörerin wurde. Auch die Nachrichten daß Platon nach Kyrene und nach Megalopolis eingeladen worden sei, ihnen eine Verfassung zu geben, würden gut passen zu der Annahme daß ein Theil seiner

*) N. A. XIV, 3: lectis ex eo duobus fere libris, qui primi in vulgus exierant, wobei das fere zu beachten, als ein Beweis daß die jetzige Eintheilung in 10 Bücher nicht ursprünglich ist.

Darstellung des Idealstaates, aber wohl nicht der verfängliche von der Gemeinschaft der Weiber und Kinder, das Erste gewesen sei was Platon von dem Werke veröffentlichte, was ihm einen Namen als Politiker machte und auch die schließliche Benennung des ganzen Werkes bestimmte. K. F. Hermann dagegen betrachtet als das zuerst Herausgegebene das erste Buch und setzt dieses in die erste Periode Platon's, das übrige Werk in die letzte. *) Für diese Vermuthung ist es zwar wenig günstig daß das erste Buch für sich ein positives Ergebniß nicht enthält, sondern nur die beiden aufgestellten Versuche den Begriff der Gerechtigkeit zu bestimmen, den dem gewöhnlichen Bewußtsein angehörigen und den sophistischen, als unhaltbar und unrichtig erweist. Andererseits ist aber nicht zu leugnen daß in Bezug auf Ton und Haltung sich das erste Buch von den späteren merklich unterscheidet. Während nämlich jenes dramatisch sehr belebt und manchfaltig ist, — vornämlich auf Kosten des Thrasymachos —, so herrscht dagegen in den späteren ein viel ruhigerer Ton, und sie beschäftigen sich auch statt der Polemik mit positiver Entwicklung; daher denn die Rolle der Katechumenen von dem ursprünglich gegnerischen, aber schließlich versöhnten Thrasymachos auf die von Anfang an befreundeten Söhne des Ariston, Glaukon und Adeimantos, übergeht.

*) Aehnlich Tchorzewski p. 188: die zwei ersten Theile des Werks seien um die Zeit der ersten Reise Platon's nach Sicilien verfaßt, der letzte Theil gleichzeitig mit dem Timaios, also eine der letzten Arbeiten Platon's.

Ueberhaupt glaubt Hermann in dem Werke 4—5 Massen unterscheiden zu können, von welchen Buch II—IV. nebst VIII. IX den eigentlichen Kern bilden, sofern sie die qualitative Gleichheit von Individuum und Staat sowohl in Beziehung auf das Ideal der sittlichen Harmonie als auf die Entartungen darlegen, B. V—VII aber zwischen jene beiden Massen hineingeschoben seien, um die früher nur leicht hingeworfene Idee von der Gemeinschaft der Weiber ꝛc. weiter auszuführen; das pythagorisierende B. X. wäre dann erst nach geraumer Zeit zu den übrigen hinzugefügt, und das für diesen Zweck überarbeitete älteste B. I. dem Ganzen als Einleitung vorangestellt worden. Doch beruhen dergleichen Annahmen natürlich immer auf Wahrnehmungen und Empfindungen, die für Andere nicht völlig überzeugend sind, zumal in diesem Falle, bei einem Werke das so entschieden den Eindruck der Einheitlichkeit macht wie die Politeia.

Die Eintheilung in die zehn Bücher rührt nicht von dem Verfasser selbst her, sondern wohl von alexandrinischen Gelehrten. Den besten Beweis hiefür liefert die Eintheilung selbst, da sie keineswegs immer geschickt und mit Wendepunkten der Gedankenentwicklung zusammenfallend ist, sondern überwiegend durch die Rücksicht auf die Gleichheit des Umfangs der einzelnen Theile bestimmt scheint. Vgl. z. B. den Schluß von B. II. III. V. VI. VIII.

Von der Frage nach der Abfassungszeit ist zu unterscheiden die andere, in welche Zeit das Gespräch vom Dichter verlegt werde, also die fictive Entstehungszeit, im Gegensatze zur wirklichen. Die ältere Ansicht, wie sie sich noch bei Stallbaum findet, ist in dieser Beziehung: daß die Scene in Olymp. 82 oder 83 falle, weil Lysias darin noch zu Athen sei, während er sich doch bei der Ol. 84, 1 (J. 444 v. Chr.) stattgefundenen Colonisierung von Thurii als fünfzehnjähriger Jüngling betheiligt habe. Daß aber diese Begründung unstichhaltig sei und das Gespräch, nach allen Andeutungen welche in seiner Einkleidung enthalten sind, jedenfalls bedeutend später verlegt werden müsse, haben A. Böckh und K. F. Hermann *) so gründlich nachgewiesen daß jene Annahme für immer beseitigt ist. Welches jedoch genauer jenes spätere Datum sei, darüber herrscht Meinungsverschiedenheit. K. F. Hermann **) setzt das Gespräch in Ol. 87, 2 oder 3 = 431 oder 430 v. Chr. und begründet dieß theils mit den Lebensverhältnissen des Kephalos, theils mit dem Bendisfeste. Kephalos, der Vater des Redners Lysias, war auf Einladung des Perikles aus Syrakus nach Athen gezogen und lebte hier noch dreißig Jahre. Da jene Einladung und das darin liegende Protectionsverhältniß voraussetzt daß Perikles (dessen erstes öffentliches Auftreten ins J. 469 fällt) bereits eine bedeutende Rolle im Staate spielte, und andererseits zu Syrakus ums Jahr 460 politische Wirren Statt fanden welche dem Kephalos den Aufenthalt in seiner Heimat verleiden konnten, so ist nach Hermann der athenische

*) Zuerst in der Allg. Schulztg. 1831. S. 651 ff.
**) De reip. Platonicae temporibus, Marburg 1839. 4. vgl. de Thrasymacho Chalcedonio (Göttingen 1848. 4.) p. 5 f.

Aufenthalt des Kephalos mit Wahrscheinlichkeit ungefähr in die Jahre 460—430 v. Chr. zu setzen. Ums Jahr 430 müßte also Kephalos gestorben sein, bald nach unserem Gespräche, in welchem er hochbejahrt ist und sich viel mit dem Tode beschäftigt. Erst nach dem Tode seines Vaters begab sich dann Lysias nach Thurii, wo sein Vater sich schon vorher angekauft hatte, ohne jedoch seine Besitzungen persönlich zu übernehmen. *) Zu jener Datierung würde auch die Erwähnung des Bendisfestes passen, welches in unserem Gespräche zu Athen erstmals gefeiert wird, und zwar so daß dabei die Thraker neben den Einheimischen einen selbständigen Theil des Festzuges bilden (s. den Anfang und den Schluß des ersten Buchs). Die größere Zahl und Geschlossenheit in welcher Jene erscheinen macht wahrscheinlich daß es ein Heerhaufen thrakischer Miethstruppen war: die Verbindung zwischen Athen und Thrakien begann aber (nach Thukyd. II, 29) im J. 431 oder Ol. 87, 2, und nicht lange vor dieser

*) Daß man sich an neuen Niederlassungen einen Antheil kaufen konnte, ohne sogleich selbst mitziehen zu müssen, ersehen wir aus Thukyd. I, 27. Aehnlich ist der Fall des Ennius, der gleichfalls im Gebiete der Stadt Potentia ein Ackerloos besessen zu haben scheint und mittelst desselben römischer Bürger wurde, vielleicht ohne jemals Potentia gesehen zu haben. Vgl. F. Ritter, Zeitschr. f. Alt.-Wiss. 1840. S. 384 f. Von Kephalos insbesondere ist ganz denkbar daß, als im J. 444 die Colonie nach Thurii abgieng, in ihm der Wunsch erwachte sich in dieser seiner Heimat nahgelegenen Stadt anzukaufen, um später, wenn er in Athen die Erziehung seiner Söhne vollendet, sich allenfalls dorthin zurückzuziehen.

Zeit hatte auch Kratinos der Göttin Bendis in einer seiner Komödien (den Thrattai, aufgeführt frühestens um Ol. 87) gedacht. So weist auch dieser Punkt die Scene der Politeia in den Anfang des peloponnesischen Krieges (der eben 431 begann). Hiezu paßt weiter die Erwähnung des Kleitophon, der bei Aristophanes (Frösche 967, aufgeführt Ol. 93, 3) mit dem angesehenen Theramenes zusammengestellt wird, in unserem B. I. aber noch eine ziemlich kindische Rolle spielt; ferner daß Thrasymachos am Gespräche lebhaft Theil nimmt und als Redner bezeichnet wird, während Lysias schweigt und über ihn geschwiegen wird; denn obwohl Letzterer mit Thrasymachos ziemlich in demselben Alter stand, so fällt doch sein Bekanntwerden als Redner erst in die Zeit als er aus Thurii zurückkehrte, wo er inzwischen Schüler des Tisias gewesen war. Zugleich paßt die Kühnheit und Selbstgewißheit womit Thrasymachos bei Platon auftritt am ehesten zu der Altersstufe die er im J. 430 einnahm, wenn er etwa 460 geboren war. Ferner stimmt zu der Annahme des J. 430 unter Anderem besonders das Lebensalter in welchem Sokrates (geb. 469) in dem Gespräche erscheint: da er erklärt er spreche gern mit Hochbejahrten (I. p. 328D.) und von den Vorzügen und Nachtheilen des Alters wie von einer ganz fremden, völlig außer ihm liegenden Sache redet, auch in vollster Rüstigkeit und Heiterkeit auftritt, so wäre willkommen wenn man ihn als etwa einen Vierziger sich denken dürfte.

Wenn die angeführten Momente für die Hermann'sche

Ansicht sprechen, so hat dieselbe andererseits gegen sich theils die Anachronismen welche sie dem Platon aufbürden würde (neben Ismenias I, 9 auch Polydamas I, 12 und vielleicht Herodikos III, 14), theils besonders den Umstand daß schon im ersten Buche, namentlich aber vom zweiten an, die Brüder Platon's (der selbst im J. 429 geboren ist), Glaukon und Adeimantos, redend eingeführt werden, und II, 10 geschieht ihrer Waffenthat bei Megara Erwähnung. Von Kämpfen zwischen Athen und Megara können hier in Frage kommen nur diejenigen welche Statt fanden Ol. 80, 1 (Thuk. I, 105. Diod. XI, 79), Ol. 89, 1 (Thuk. IV, 66 ff. Diod. XII, 66) und Ol. 92, 2 oder 3 (Diod. XIII, 65). Unter diesen müßte hier der erste gemeint sein; waren aber im J. 460 die Brüder schon in kriegsfähigem Alter, so müßten sie um 476 geboren, also um ein halbes Jahrhundert älter gewesen sein als Platon. Seine Brüder könnten sie dann also nicht sein, sondern gleichnamige ältere Verwandte (Geschwisterkinder seines Vaters, indem dieser Sohn eines Glaukon wäre, sie Söhne von dessen Bruder Ariston). *) Aber sie wären dann auch sieben Jahre älter als Sokrates, und wären im Jahr 430 schon über die Mitte der Vierzige hinaus, während doch ihre ganze Haltung im Gespräche und Sokrates' Benehmen ihnen gegenüber ganz entschieden den Eindruck macht daß sie einer jüngeren Generation angehören als Sokrates (vgl. z. B. III. p. 402 E. V. p. 474 D). Man

*) K. F. Hermann de reip. temp. p. 25 ff.

müßte daher seine Zuflucht nehmen etwa zu der Annahme, die betreffenden beiden Jünglinge der Politeia seien überhaupt keine historischen Personen, und die zu ihrem Bilde verwendeten Züge entlehnt theils von dem älteren, mit Platon verwandten, Paare das bei Megara focht, theils von den viel jüngeren Brüdern des Platon. *)

Solche Nothbehelfe wären nun freilich in Bezug auf diesen Punkt überflüssig bei der Annahme von A. Böckh, welcher**) die Scene des Gesprächs in Olymp. 92, 2 (J. 411 v. Chr.) setzt. Dann könnten Glaukon und Adeimantos nicht nur überhaupt Brüder Platon's sein, sondern sogar — in Uebereinstimmung mit der durch Xenophon (Mem. III, 6, 1) unterstützten Angabe des Suidas — jüngere Brüder desselben, geboren etwa 428 und 427, und ihre megarische Waffenthat fiele unmittelbar vor die Zeit des Gesprächs (gleichfalls Ol. 92, 2). Auch die Erwähnung des Polydamas würde alsdann zutreffen. Um so weniger wären mit

*) Vgl. Schneider, Uebersetzung der Politeia, S. 291 f.: „So mögen wohl die meisten Züge die uns hier gelegentlich von Glaukon's und Adeimantos' Art zu sein und zu leben mitgetheilt werden von den wirklichen Brüdern des Platon entlehnt sein, und diejenigen welche, der schon im Alterthum verbreiteten Meinung gemäß, sagen Platon habe im Staate seine nächsten Verwandten verherrlichen wollen — nicht ganz Unrecht haben. Das Wahre aber ist daß dieses Brüderpaar, wie wir es im Staate vor uns haben, niemals existiert hat."

**) Vor dem Berliner Lectionskatalog für Winter 1838—39 und Sommer 1839, endlich (gegen K. F. Hermann) vor dem Sommerkatalog 1840.

dieser Datierung vereinbar die Lebensverhältnisse des Kephalos und Lysias, sowie die des Hermokrates und Kritias, zum Theil auch des Nikeratos; Protagoras, der doch X. p. 600 als lebend erwähnt wird, wäre dann schon gestorben, und endlich ist im höchsten Grade unglaublich daß die erstmalige Feier des Bendisfestes erst im J. 411 sollte Statt gefunden haben.

Letztere Einwendung trifft zum Theil auch noch die Annahme von Fr. Vater, welcher*) als fingierte Zeit unsres Gespräches Olymp. 90 annimmt. Dabei wäre nämlich die Zeitdifferenz zwischen der Erwähnung der Bendis bei Kratinos und ihrer Aufnahme in den offiziellen Cult der Athener eine ziemlich große, was freilich eine sehr unerhebliche Schwierigkeit sein würde. Erheblicher ist das Bedenken daß alsdann Glaukon und Adeimantos zu älteren Brüdern Platon's gemacht werden müssen; doch stimmt eine solche Annahme sehr gut zu Platon Apologie p. 33 E. und 34 B.; andere Bedenken lassen sich durch die — allerdings einem ausdrücklichen Zeugniß des Appulejus zuwiderlaufende — Vermuthung beschwichtigen daß Platon der erstgeborne Sohn einer zweiten Gattin seines Vaters seie; und die Schlacht bei Megara ist dann die Ol. 89, 1 gelieferte, von welcher bezeugt ist daß in ihr gerade die jüngste Kriegerklasse — welcher damals Glaukon und Adeimantos zugehört haben müßten — sich am meisten ausgezeichnet habe. Auch alle

*) In Jahn's Archiv IX. p. 196—223.

übrigen Personen und Thatsachen unseres Dialoges würden sich innerhalb dieses Zeitrahmens ohne Zwang unterbringen lassen, mit alleiniger Ausnahme des Ismenias, welcher aber sogar bei der Böckhschen Datierung ein Anachronismus bleibt. Die Lebenszeit des Lysias müßte jedoch dabei tiefer herabgerückt werden als die gangbare Ueberlieferung thut, welche seine Geburt schon ins Jahr 459 v. Chr. setzt. Indessen hat letztere an sich schon so Manches gegen sich daß eine solche Nothwendigkeit der Vater'schen Datierung fast nur zur Empfehlung gereicht.

Gegen diese ganze Erörterung könnte freilich das Bedenken sich erheben, ob es denn überhaupt auch der Mühe werth sei die Frage einer so ausführlichen Untersuchung zu unterwerfen, da doch sich bezweifeln lasse ob Platon selbst auf diese Dinge Werth gelegt habe, ob nicht das ganze kunstvolle Gebäude auf Sand gegründet sei, da es dem Künstler gestattet sein müsse mit größerer Freiheit zu Werke zu gehen, Personen die eigentlich der Zeit nach von einander getrennt sind zusammenzurücken, andere zu erfinden u. dgl. Solche Zweifel, wenn sie auch nahe genug liegen und ihre Berechtigung haben, sind doch nicht gewichtig genug um uns eine solche Untersuchung als vergeblich erscheinen zu lassen. Denn je belebter und anschaulicher die Einleitungen der platonischen Dialoge gewöhnlich sind, um so gewisser dürfen wir annehmen daß Platon jedesmal die Situation sich klar gemacht, daß er den Schauplatz, die Zeit und die Personen des Gesprächs mit Bewußtsein gewählt und durchgeführt hat. Und

jene Freiheit des Künstlers muß doch auch ihre Grenzen haben, er darf dem Leser nicht gar zu viel zumuthen; namentlich wo er sich geschichtlicher Personen bedient dürfen die einzelnen Züge nicht in grellem Widerspruche mit der Geschichte stehen und wesentliche Punkte betreffen, wie hier der Fall sein würde.

Endlich haben wir noch Bericht zu erstatten über die auf das Werk sich beziehende Literatur. Außer den allgemeinen Werken über Geschichte der griechischen Philosophie (z. B. von E. Zeller) und den Werken über Platon überhaupt (von Socher, Ast, K. F. Hermann) sind zu nennen die Specialausgaben von Ast (Jena 1804. Lips. 1814), J. J. Stutzmann (Erl. 1805), die rein kritische von K. C Ch. Schneider (Lips. 1830 ff. 3 Bde.), die auch exegetische von Stallbaum (Gotha 1829), und von Textabdrücken besonders die niedliche Zürcher Ausgabe, besorgt von Orelli und Baiter 1847, sowie die Teubnersche, besorgt von K. F. Hermann (1852). Von diesen Texten ist der der Zürcher Ausgabe, als der verbreitetste, der nachfolgenden Uebersetzung zu Grunde gelegt worden, jedoch unter Vergleichung des Hermann'schen, dessen Lesarten wir in einzelnen Stellen den Vorzug gegeben haben.

Die Abhandlungen von Morgenstern (de Plat. Rep. commentatt. III. Halle 1794), Hermann, Böckh und Bater, Tchorzewski (de Politia, Timaeo, Critia, ultimo Platonico ternione, librorum de legibus praecipua ratione habita disseruit etc. Kasan 1847. 188 S. 8.), die Prolegomena

von Rettig (Bern 1845) sind schon oben genannt worden; beizufügen wäre nur etwa Gernhard de consilio quod Plato in Politiae libris secutus sit indagando et eruendo, in den Acta soc. graec. Lips. I. p. 211 ff. J. H. Neukirch, in Plat. Politiam quaest. philolog. Part. I. Lips. 1834. II. Dorpat 1835. Schrick de scholiis ad Plat. Civ. pertinentibus, Bresl. 1845. E. van Voorthuysen, de Plat. doctrina de communione bonorum, mulierum et liberorum in libris de Rep. proposita, Utrecht 1850. 8. Voigtland, über die ethischen Tendenzen des platonischen Staates, Progr. von Schleusingen 1853. 4. Auch de Geer, diatribe in politicae Plat. principia, Trai. ad Rh. 1810. F. Köppen, Politik nach platon. Grundsätzen (Leipz. 1818) und Rechtslehre nach platon. Grundsätzen (Leipz. 1819). H. W. Bröcker, Politicorum quae docuerunt Plato et Aristoteles comparatio, Lips. 1824. W. Orges, Comparatio Platonis et Aristotelis librorum de rep., Berlin 1843. 8.

Endlich gibt es Uebersetzungen der Politeia von Kleuker, Fr. C. Wolff (Altona 1799. 2 Bde.), Fähse (Leipz. 1800. 2 Bde.), Schleiermacher (III, 1.), K. Schneider (Bresl. 1839). Nur die letztere, vorzüglich gelungene, ist bei der Uebersetzung der nachfolgenden fünf Bücher mit benutzt worden und hat dem Verfasser die Arbeit mehr erschwert als erleichtert, indem er oft genug — und leider meist vergeblich — sich abmühte einen schon von diesem Vorgänger gewählten bezeichnenden Ausdruck durch einen anderen wo möglich ebenso treffenden zu ersetzen.

Erstes Buch.

1. [p. 328] Gestern gieng ich*) in den Peiräeus hinab mit Glaukon, dem Sohne des Ariston, um zur Göttin zu beten und zugleich das Fest**) zu schauen wie sie es begehen würden, da sie es jetzt zum ersten Male feiern. Wirklich fand ich den Zug der Einheimischen schön; doch nicht minder gut nahm sich der aus welchen die Thraker bildeten. Nachdem wir gebetet und uns satt gesehen kehrten wir zur Stadt zurück. Da sah uns von Weitem Polemarchos, Kephalos' Sohn, heimeilen, und gab seinem Burschen Befehl zu laufen und uns auf ihn warten zu heißen. Der Bursche faßte mich hinten am Rocke und sagte: Polemarchos wünscht daß ihr wartet. Ich drehte mich um und fragte, wo sein Herr denn sei? Dort hinten kommt er nach, gab er zur Antwort: aber wartet. Nun so wollen wir warten, sagte Glaukon. Und bald darauf kam Polemarchos und Adeimantos, Glaukons Bruder, und Nikeratos, Nikias' Sohn, und einige Andere, weil der Festzug sie zusammengeführt hatte. Polemarchos begann: Sokrates, ich glaube ihr wollt fort, der Stadt zu? Nicht unrichtig vermuthet, sprach ich. Siehst du aber zu wie viel wir sind? fragte er. Freilich. Entweder also müßt ihr uns überwältigen, oder hier bleiben, meinte

*) S. Einl. S. 5.
**) S. Einl. S. 24 f.

er. Da gibt es, sagt' ich, noch ein Drittes, die Möglichkeit daß ihr uns fortlassen müßt. Vermögt ihr, fragte er, auch Leute zu überzeugen die nicht hören? Das nicht, versetzte Glaukon. So richtet euch darauf ein daß wir nicht hören werden, erwiderte er. Und Adeimantos sagte: Am Ende wißt ihr nicht einmal daß auf den Abend ein Fackelrennen zu Roß der Göttin zu Ehren Statt finden wird? Zu Roß? sagt' ich; das ist neu. Werden sie die Fackeln im Wettlauf zu Roß einander weiter geben? oder wie sonst meinst du? Wie du gesagt hast, antwortete Polemarchos; und dazu werden sie eine Nachtfeier halten welche zu sehen der Mühe werth ist. Wir wollen darum nach dem Mahle uns erheben und der Nachtfeier zusehen und werden auf dem Platze viele junge Leute treffen und mit ihnen uns unterhalten. So bleibt denn also und sträubt euch nicht. Da meinte Glaukon: ich denke, wir müssen bleiben. Nun, wenn du meinst, antwortete ich, so soll es geschehen.

2. Wir giengen nun zurück ins Haus des Polemarchos und trafen dort den Lysias und Euthydemos, Polemarchos' Brüder, und dann auch Thrasymachos aus Chalkedon, und Charmantides aus Paiania*), und Kleitophon, Aristonymos' Sohn. Auch Kephalos war drinnen, der Vater des Polemarchos. Er kam mir sehr alt vor; denn es war auch schon lange daß ich ihn gesehen hatte. Bekränzt saß er auf einem Kissen auf dem Stuhle; denn er hatte eben im Hofe geopfert. Wir setzten uns nun zu ihm, denn es standen daselbst einige Stühle im Kreise herum. Gleich wie mich Kephalos sah grüßte er mich und sagte: Sokrates, du kommst auch gar nicht oft zu uns herunter in den Peiräeus, und solltest doch. Denn wär' ich noch im Stande ohne Anstrengung

*) Ein attischer Demos.

in die Stadt zu gehen, so brauchtest du nicht hieher zu kommen, sondern wir kämen zu dir. So aber mußt du häufiger hieher kommen; denn wisse nur, in demselben Maße als sonst die sinnlichen Genüsse für mich absterben wächst mein Verlangen und meine Freude an Gesprächen. Thu' mir also den Gefallen, schenke diesen jungen Leuten deinen Umgang und komme oft hieher zu uns, als zu Freunden und ganz guten Bekannten. Wirklich, Kephalos, antwortete ich, unterhalte ich mich gern mit besonders alten Männern; denn ich meine, man muß sich bei ihm erkundigen, als Vorgängern auf einem Pfade den auch wir vielleicht werden gehen müssen, wie derselbe beschaffen ist, ob rauh und beschwerlich oder leicht und bequem. Und so möcht' ich auch dich fragen was du davon hältst, da du bereits die Jahre erreicht hast welche die Dichter als „Schwelle des Alters" *) bezeichnen, ob für einen beschwerlichen Theil des Lebens, oder was du sonst darüber aussagst?

3. Ich will dir, Sokrates, versetzte er, bei Gott sagen [p. 329] wie es mir vorkommt. Oftmals kommen unser Mehrere zusammen die in gleichem Alter stehen, das alte Sprüchwort **) in Ehren haltend. Bei diesen Zusammenkünften nun jammern die Meisten von uns, indem sie sich nach den Freuden der Jugend sehnen und der Liebesgenüsse gedenken und der Trinkgelage und Schmäuse und was es sonst noch Aehnliches gibt, und sind verdrießlich, wei sie etwas Großes verloren und damals ein glückliches Leben geführt haben, jetzt aber eigentlich gar keines. Einige beklagen auch die Mißhandlungen des Alters durch die Angehörigen, und stimmen deßhalb über das Alter ein Lied an, was es ihnen Alles für Unglück

*) Das Alter ist dabei selbst als die Schwelle (zum Leben hinaus) gedacht.

**) Gleich und Gleich gesellt sich gern.

bringe. Mir scheint aber, Sokrates, als würden diese nicht den wahren Schuldigen beschuldigen; denn wäre das Alter schuldig, so müßte auch ich um seinetwillen dieselbe Erfahrung gemacht haben, und die Uebrigen alle welche diese Lebensstufe erreicht haben. Nun aber habe ich auch schon Andere getroffen bei denen es nicht so war, namentlich war ich einmal dabei wie Jemand an den Dichter Sophokles *) die Frage richtete: Wie sieht's bei dir aus, Sophokles, mit der Liebe? Vermagst du noch einem Weibe beizuwohnen? Der antwortete: nimm deine Zunge in Acht, Mensch; bin ich doch herzlich froh daß ich davon erlöst bin, wie ein Sklave der von einem tobsüchtigen und wilden Herrn erlöst worden ist. Schon damals deuchte mir das wohlgesprochen, und auch jetzt nicht minder; denn immerhin hat man im Alter in diesen Beziehungen vollkommenen Frieden und Freiheit. Wenn nämlich die Anspannung durch die Begierden aufgehört hat und sie nachgelassen haben, so wird allerdings das Wort des Sophokles wahr: von sehr zahlreichen tollen Gebietern kommt man los. Aber in dieser Beziehung und in Betreff des Verhältnisses zu den Angehörigen ist die Ursache dieselbe, und zwar nicht das Alter, Sokrates, sondern der Charakter der Menschen. Sind sie geordnet und verträglich, so sind auch die Beschwerden des Alters mäßig; wo nicht — so ist für einen Solchen, Sokrates, Alter wie Jugend beschwerlich.

4. Ich hatte meine Freude daran ihn so sprechen zu hören, und da ich wollte daß er weiter rede, so stachelte ich ihn mit den Worten: Kephalos, ich meine, die Menge wird dich nicht ankommen lassen wenn du so sprichst, sondern meint du trageſt leicht am Alter nicht wegen deines Charakters, sondern weil du ein großes

*) Geboren 496, und gestorben 406 v. Chr. (Olymp. 71, 1—93, 3).

Vermögen besitzest: denn die Reichen, heißt es, haben viele Tröstungen. Du hast Recht, antwortete er: freilich lassen sie's nicht gelten; und etwas ist daran, aber soviel nicht als sie meinen, sondern das Wort des Themistokles trifft zu, der dem Seriphier *) der ihn schmähte und meinte, nicht sich selbst [p. 330], sondern seiner Heimat habe er seinen Ruhm zu verdanken, die Antwort gab: ich wäre als Seriphier nicht berühmt geworden, und du nicht als Athener. Und das paßt ganz gut auf die welche nicht reich sind und schwer am Alter tragen: weder wird der Brave, wenn er arm ist, das Alter vollkommen leicht ertragen, noch wird der Nichtbrave, auch wenn er reich ist, je mit sich zufrieden sein. Hast du, Kephalos, fragte ich, dein Vermögen zum größeren Theile überkommen, oder selbst erworben? Was soll ich erworben haben, Sokrates? erwiderte er; ich habe in Bezug auf das Geschäftsglück die Mitte gehalten zwischen meinem Großvater und meinem Vater: mein Großvater, dessen Namen ich trage, hat ungefähr so viel Vermögen als ich besitze geerbt, und es vervielfacht; mein Vater Lysanias (Lysias) aber hat es noch kleiner gemacht als es jetzt ist: ich bin zufrieden wenn ich diesen da nicht weniger hinterlasse, sondern ein Bischen mehr als ich überkommen. Nun, weßhalb ich dich fragte, fuhr ich fort, war weil es mir schien als ob du auf das Geld keinen besonderen Werth legtest. So machen es gewöhnlich Solche welche es nicht selbst erworben haben; wer es erworben hat, der hat es doppelt so lieb als die Andern. Denn wie die Dichter ihre Gedichte und die Väter ihre Kinder lieb haben, so ist es denen welche das Geld erworben haben Ernst mit dem Gelde, als ihrem eigenen Werke, und dann noch überdieß wegen seiner Nützlichkeit, wie den

*) Einwohner der Insel Seriphos, einer der unansehnlichsten unter den Kykladen.

Andern auch. Daher ist es auch unangenehm mit ihnen umzugehen, weil sie nichts loben mögen als den Reichthum. Das ist wahr, sagte er.

5. Immerhin, sprach ich; aber sage mir noch so viel: was hältst du für den bedeutendsten Vortheil den du von deinem großen Vermögen gehabt hast? Etwas, antwortete er, was mir vielleicht nicht Viele glauben werden. Denn wisse nur, Sokrates, wenn man nahe daran ist daß man glaubt sterben zu müssen, so wandelt einen Furcht und Sorge an über Dinge an die man vorher nicht gedacht hat. Denn die bekannten Sagen vom Zustand in der Unterwelt, daß wer hier Unrecht gethan dort Strafe leiden müsse, über die man sich bis dahin lustig gemacht, beunruhigen nunmehr einen innerlich, ob sie nicht am Ende doch wahr seien, und entweder aus Altersschwäche oder auch weil man jener Welt jetzt näher ist beschaut man sie mehr. Da wird man voll Unruhe und Furcht und besinnt sich und prüft sich ob man einmal Jemandem Unrecht gethan. Wer nun in seinem Leben viele ungerechte Handlungen findet, der fährt sogar aus dem Schlafe oft erschrocken auf, wie die Kinder, und lebt in schlimmer Erwartung; dem [p. 331] aber der sich keines Unrechts bewußt ist, dem steht immer frohe Hoffnung zur Seite, und die gute „Alterspflegerin", wie Pindar sich ausdrückt. Denn anmutig, Sokrates, sagt er, wer gerecht und heilig das Leben verbringe,

Von Solchem weicht nie des Herzens Labsal, die freudvolle Alterspflegerin
Hoffnung, die am allermeisten der Erdensöhn' unstäten Sinn lenkt *).

Das ist ausgezeichnet schön gesprochen; und in dieser Beziehung, behaupte ich, ist der Besitz von Geld sehr viel werth, jedoch nicht

*) K. Schneider.

für Jedermann, sondern nur für den Braven. Denn daß man auch nicht unfreiwillig Jemand betrogen oder belogen hat, noch auch einem Gotte Opfer oder einem Menschen Geld schuldig ist und deßhalb sich fürchtet dorthin abzugehen, dazu trägt einen bedeutenden Theil der Besitz von Geld bei. Es hat auch noch viele andere nützliche Seiten; aber, Eins mit dem Andern verglichen, möchte ich als nicht das Unbedeutendste aufstellen daß hiezu, Sokrates, für einen verständigen Mann der Reichthum von größtem Nutzen ist. Sehr schön gesprochen, Kephalos, sagt' ich. Dieses eben aber, die Gerechtigkeit, sollen wir es nur so einfach als die Wahrhaftigkeit bezeichnen und als das Zurückgeben wenn man etwas von Jemand bekommen hat, oder heißt dieses selbst bald gerecht bald ungerecht handeln? Ich meine z. B. einen Fall wie folgenden: wenn Jemand bei gesundem Verstande einem Freunde Waffen übergäbe und im Zustande des Wahnsinns sie zurückforderte, so wird wohl Jedermann sagen daß man weder zur Zurückgabe von dergleichen verpflichtet sei noch der Zurückgebende gerecht wäre, noch auch wer einem Menschen von diesem Zustande die volle Wahrheit sagen wollte. Du hast Recht, antwortete er. Also ist dieß nicht die Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit, daß man die Wahrheit sagt und das Anvertraute zurückgibt. O ja, doch, Sokrates, sprach Polemarchos, das Wort ergreifend, wofern man wenigstens dem Simonides*) Recht geben darf. Nun ja, sagte Kephalos, gern übergebe ich euch das Gespräch; denn ich muß jetzt nach dem Opfer sehen. Du setzest also, fragte ich, den Polemarchos zu deinem Erben ein? Ja wohl, antwortete er lachend, und gieng damit zum Opfer.

*) Von Keos, der ältere Zeitgenosse des Pindaros, als Meliker, wie Elegiker (Epigrammatist) berühmt.

6. So sage denn also, begann ich, du Erbe des Gesprächs, welches ist die Aeußerung des Simonides über die Gerechtigkeit welche du richtig findest? Daß gerecht ist Jedem geben was man ihm schuldig ist, antwortete er; mit diesem Satze scheint er mir wenigstens Recht zu haben. Freilich, sagte ich, dem Simonides ist es nicht leicht dem Glauben zu versagen; denn es ist ein weiser und göttlicher Mann; indessen was das heißt was er da sagt verstehst vielleicht du, Polemarchos, ich aber begreife es nicht; denn offenbar ist daß er nicht das meint wovon wir eben gesprochen, das Zurückgeben anvertrauten Gutes an wen auch immer, wenn er es bei getrübtem Verstande zurückfordert; und doch [p. 332] ist man schuldig was man uns anvertraut hat — nicht wahr? Freilich. Man darf also schlechterdings nicht zurückgeben wenn Jemand bei getrübtem Verstande zurückfordert? Du hast Recht, antwortete er. Es scheint also daß Simonides etwas Anderes meint als Derartiges, wenn er sagt daß es gerecht sei zurückzugeben was man schuldig sei. Freilich, bei Gott, etwas Anderes, erwiderte er: er meint nämlich daß Freunde schuldig seien Freunden Gutes zu thun und nichts Böses. Ich verstehe, sagt' ich: denn Der thut nicht seine Schuldigkeit welcher Jemandem der ihm Gold anvertraut hat es zurückgibt, wofern das Zurückgeben und in Empfangnehmen nachtheilig ist und der Zurücknehmende und der Zurückgebende Freunde sind; meinst du nicht daß Simonides so es versteht? Allerdings. Wie aber — den Feinden muß man geben was immer man ihnen gerade schuldig ist? Jedenfalls, antwortete er, was man ihnen schuldig ist; schuldig aber ist, denk' ich, ein Feind dem Feinde, wie billig, etwas Böses.

7. So hat denn also, sagt' ich, wie es scheint, Simonides nach Dichterart angedeutet was das Gerechte sei; er dachte nämlich, wie sich herausstellt, gerecht sei daß man Jedem gebe was ihm

gebüre, und hat dieß als Schuldigkeit bezeichnet. Was ist aber deine Ansicht? fragte er. Um Gotteswillen, erwiderte ich, wenn nun Jemand die Frage an ihn richtete: Simonides, wem gibt die Kunst welche man Arzneikunst nenn tdas Schuldige und Gebürende, und was gibt sie? — was glaubst du daß er uns antworten würde? Offenbar, antwortete er, diejenige welche den Körpern Heilmittel gibt und Speise und Trank. Und wem gibt die als Kochkunst bezeichnete Kunst das Schuldige und Gebürende, und was gibt sie? Den Speisen den Wohlgeschmack. Nun ja; wem gibt nun aber die als Gerechtigkeit zu bezeichnende Kunst etwas, und was gibt sie ihnen? Wenn man sich an das früher Gesagte anschließen soll, Sokrates, erwiderte er, — gibt sie den Freunden und den Feinden Nutzen und Schaden. Also den Freunden Gutes und den Feinden Uebles thun nennt er Gerechtigkeit? So deucht mir. Wer vermag nun am meisten kranken Freunden Gutes zu thun und kranken Feinden Uebles in Bezug auf Krankheit und Genesung? — Der Arzt. — Und wer den Schiffenden in Bezug auf die Gefahren der See? — Der Steuermann. — Wie is's nun mit dem Gerechten? In welcher Lage und in welcher Beziehung vermag er am meisten Freunden zu nützen und Feinden zu schaden? Im Bekriegen und im Beistandleisten, deucht mir. Gut; für Nichtkranke ist nun aber doch, mein lieber Polemarchos, der Arzt unbrauchbar? Allerdings. Und für Nichtschiffende der Steuermann? Freilich. So ist denn also auch für Nichtkriegführende der Gerechte unbrauchbar? Das mein' ich durchaus nicht. Also ist auch die Gerechtigkeit auch im Frieden brauchbar? [p. 333] Sie ist es. Das ist auch der Ackerbau; oder nicht? Ja. Und zwar zur Gewinnung von Frucht? Ja. Aber auch die Schusterkunst? Ja. Und zur Gewinnung von Schuhen, wirst du wohl sagen? Natürlich. Was ist nun aber das zu dessen Gebrauch oder Gewinnung die Gerechtigkeit dir im Frie-

den brauchbar zu sein scheint? Zum Verkehr, Sokrates. Unter Verkehr verstehst Du gemeinschaftliches Treiben; oder etwas Anderes? Ja, gemeinschaftliches Treiben. Ist aber der Gerechte gut und brauchbar zur Gemeinschaft im Setzen der Steine des Bretspiels, oder der Bretspielkundige? Letzterer. Aber zur Gemeinschaft im Setzen der Ziegel und Bausteine ist wohl der Gerechte brauchbar und besser als der Baukundige? Keineswegs. Zu welcher Gemeinschaft ist nun also der Gerechte ein passenderer Theilnehmer als der Kitharkundige, wie der Kitharkundige ein besserer als der Gerechte ist in Bezug auf die im Saitenschlagen? Zu der im Gelde, deucht mir. Ausgenommen etwa, Polemarchos, zum Gebrauchen des Geldes, wenn man für Geld gemeinsam ein Pferd kaufen oder verkaufen muß? In diesem Falle ist's, mein' ich, der Pferdekundige; ist's so? Offenbar. Und wenn ein Fahrzeug — der Schiffszimmerer oder der Steuermann? So scheint's. Bei welcher Art von gemeinschaftlichem Gebrauche des Silbers oder Golds ist nun also der Gerechte brauchbarer als die Uebrigen? Wenn es aufbewahrt und erhalten werden soll. Du meinst also, wenn es nicht gebraucht, sondern hingelegt werden soll? Allerdings. Wenn also das Silber unbrauchbar ist, dann ist die Gerechtigkeit bei ihm brauchbar? So scheint's. Und wenn ferner eine Hippe aufbewahrt werden soll ist die Gerechtigkeit brauchbar, gemeinschaftlich und für den Einzelnen; wenn aber gebraucht, dann die Winzerkunst? Offenbar. So wirst du auch sagen daß wenn ein Schild und eine Leier aufbewahrt werden soll und nicht gebraucht — die Gerechtigkeit brauchbar ist; wenn aber gebraucht, dann die Fechtkunst und die Tonkunst? Nothwendig. Und so ist auch bei allen andern Dingen die Gerechtigkeit zum Gebrauch eines jeden unbrauchbar, bei dessen Nichtgebrauch aber brauchbar? So scheint es.

8. Da wäre nun also, mein Lieber, die Gerechtigkeit nichts besonders Werthvolles, wenn sie zum Unbrauchbaren brauchbar ist. Wir wollen aber Folgendes in Betracht ziehen. Ist nicht derjenige welcher am kräftigsten dareinschlägt im Kampfe, sei es nun ein Faustkampf oder ein anderer, der auch am kräftigsten sich zu behüten? Allerdings. Und wer befähigt ist vor einer Krankheit sich zu behüten und sie nicht zu bekommen, der ist auch besonders fähig sie Jemand beizubringen? Ich glaube. Dann von einem Heere [p. 334] ist der ein guter Hüter der auch der Feinde Plane und sonstige Angelegenheiten wegzustehlen vermag? Immerhin. Wovon also Jemand ein geschickter Hüter ist, davon ist er auch ein geschickter Stehler? So scheint's. Wenn nun also der Gerechte geschickt ist das Geld zu bewahren, so ist er auch geschickt es zu stehlen? Das folgt wenigstens aus der Entwicklung. Als ein Dieb wäre demnach, scheint es, der Gerechte erwiesen, und du scheinst das von Homer gelernt zu haben; denn der hat an Odysseus' mütterlichem Großvater Autolykos seine Freude und sagt, er habe alle Menschen überboten „im Stehlen und Schwören" *). Es scheint demnach die Gerechtigkeit nach dir und nach Homer und nach Simonides eine Fertigkeit im Stehlen zu sein, nur zum Vortheil der Freunde und Nachtheil der Feinde; hast du nicht so gesagt? Nein bei Gott, antwortete er; aber ich weiß selbst nicht mehr was ich gesagt habe; doch das meine ich immer noch daß die Gerechtigkeit ist den Freunden nützen und den Feinden schaden. Verstehst du unter Freunden diejenigen welche Jeder für rechtschaffen hält, oder diejenigen welche es sind, auch ohne daß sie es scheinen? und unter Feinden ebenso? Es ist doch wohl natürlich daß man diejenigen liebt welche man für rechtschaffen hält und haßt wen man für schlecht hält. Fehlen aber

*) Odyssee XIX, 395 f.

nicht die Menschen in dieser Beziehung, so daß sie Viele für rechtschaffen halten die es nicht sind, und Viele umgekehrt? Allerdings. Für diese also sind die Guten Feinde, die Schlechten Freunde? Freilich. Dennoch aber ist es dann für diese gerecht den Schlechten zu nützen und den Guten zu schaden? Offenbar. Nun sind aber doch die Guten gerecht und nicht von der Art daß sie Unrecht thun. Das ist wahr. Nach deinen Worten wäre es also gerecht denen Uebel zu thun die nicht Unrecht thun. Bei Leibe nicht, Sokrates, erwiderte er; denn eine schlechte Rede scheint das zu sein. So ist es also, sagt' ich, gerecht den Ungerechten zu schaden und den Gerechten zu nützen. — Das ist offenbar besser als vorhin. — Vielen also, Polemarchos, die sich in den Menschen getäuscht haben, wird es begegnen daß für sie es gerecht ist ihren Freunden zu schaden — denn sie haben schlechte — und ihren Feinden zu nützen, denn sie haben gute; und so kommen wir auf das gerade Gegentheil von dem was wir als Meinung des Simonides bezeichnet haben. Freilich, antwortete er, geht es so; doch wir wollen eine Abänderung vornehmen; denn es scheint als hätten wir den Freund und den Feind nicht richtig bestimmt. In wie fern, Polemarchos? Sofern wir annahmen daß Freund der sei welchen man für rechtschaffen halte. Wie wollen wir's nun abändern? fragte ich. Daß Freund sei, antwortete er, wer rechtschaffen scheine und es auch sei, und daß der welcher es scheine, [p. 335] aber nicht sei, gleichfalls Freund scheine, aber nicht sei; und in Betreff des Feindes dieselbe Bestimmung. Freund wäre denn also, wie's scheint, nach diesen Worten der Gute, und Feind der Schlechte? Ja. Du heißt uns also dem Gerechten etwas beifügen was wir zuerst nicht sagten, indem wir als gerecht bezeichneten dem Freunde Gutes zu erweisen und dem Feinde Uebles; jetzt aber sollen wir außerdem noch sagen daß gerecht ist dem Freunde, als einem Guten, Gutes zu erweisen

und dem Feinde, als einem Schlechten, zu schaden? Allerdings, erwiderte er; so scheint es mir richtig gesprochen.

9. Es gehört also, sagt' ich, zu einem gerechten Manne daß er irgend Jemandem schade? Allerdings, antwortete er; den Schlechten und Feinden muß man schaden. Werden Pferde denen man Schaden anthut besser oder schlechter? Schlechter. In Bezug auf das was die Tüchtigkeit der Hunde ausmacht oder was die der Pferde? Letzteres. Werden also auch Hunde denen man Schaden thut schlechter in Bezug auf ihre Tüchtigkeit als Hunde, aber nicht als Pferde? Nothwendig. Von den Menschen aber, mein Freund, werden wir nicht sagen müssen daß sie, wenn man ihnen Schaden anthut, schlechter werden in Bezug auf die menschliche Tugend? Freilich. Ist aber die Gerechtigkeit nicht eine menschliche Tugend? Auch das ist nothwendig. Die Menschen also, mein Lieber, denen man schadet müssen nothwendig ungerechter werden? So scheint's. Können nun aber die Tonkünstler Jemand durch die Tonkunst zum Tonkunstlaien machen? Unmöglich. Aber die Reitkünstler durch die Reitkunst zum Nichtreiter? Kann nicht sein. Aber also die Gerechten durch die Gerechtigkeit zum Ungerechten? oder überhaupt die Guten durch die Tugend zum Schlechten? — Ist unmöglich. — Denn nicht der Hitze Sache ist es, denk' ich, kalt zu machen, sondern des Gegentheils. Ja. Und nicht der Trockenheit feucht zu machen, sondern des Gegentheils. Allerdings. Also auch nicht des Guten, zu schaden, sondern des Gegentheils. Offenbar. Der Gerechte aber ist doch gut? Allerdings. So ist es also, Polemarchos, nicht des Gerechten Sache zu schaden, weder einem Freunde noch sonst Jemandem, sondern des Gegentheils, des Ungerechten? Du scheinst mir vollständig Recht zu haben, Sokrates, erwiderte er. Wenn also Jemand sagt, gerecht sei daß man Jedem gebe was man ihm schuldig sei, und darunter das versteht daß der gerechte Mann den Feinden Schaden schuldig sei und den Freunden Nutzen, so war der nicht weise der so gesprochen; denn er hat etwas gesagt was nicht wahr ist, da wir nirgends gefunden haben daß gerecht sei zu schaden. Ich geb' es zu, sagte er. So wollen wir also, sprach ich, gemeinsam kämpfen, ich und du, wenn Jemand behauptet Simonides habe es gesagt oder Bias oder Pittakos*) oder sonst einer der weisen und seligen Männer. Ich bin jedenfalls bereit am Kampfe Theil zu nehmen, sprach er. Aber weißt du, sagt' ich, [p. 336] wem nach meiner Ansicht die Aeußerung angehört, die daß gerecht sei den Freunden zu nützen und den Feinden zu schaden? Nun? fragte er. Ich glaube daß sie von Periand os herrührt oder Perdikkas oder Xerres oder dem Thebaner Ismenias**) oder einem anderen sich für mächtig haltenden reichen Manne. Du hast ganz Recht, sagte er. Gut, fuhr ich fort; da nun aber auch dieß weder als die Gerechtigkeit noch als das Gerechte sich erwiesen hat, als was Anderes soll man es bezeichnen?

10. Noch während unseres Gespräches hatte Thrasymachos öfters einen Anlauf genommen uns zu unterbrechen und das Wort zu ergreifen, war aber von seinen Nebensitzern daran gehindert worden, weil diese das Gespräch aushören wollten; als wir aber

*) Bias aus Priene und Pittakos aus Mytilene, zwei der sogenannten sieben Weisen.

**) Periandros, blutdürstiger Tyrann von Korinth, von Andern gleichfalls zu den sieben Weisen gezählt. Perdikkas II, König von Makedonien in der Zeit Platon's, unter den makedonischen Fürsten der bedeutendste vor Philipp II, und herrschsüchtig und ränkevoll wie dieser. Ismenias, Haupt der demokratischen Partei zu Thebe, geschworener Gegner der Spartaner. Seine Bedeutung fällt übrigens erst nach der Zeit in welche die Scene dieses Gesprächs gesetzt werden kann. Vgl. S. 26 und 29.

zu Ende waren und ich jene Worte gesprochen hatte konnte er nicht mehr ruhig bleiben, sondern sich zusammennehmend stürzte er wie ein wildes Thier auf uns los, um uns zu zerreißen. Ich und Polemarchos geriethen in Angst und Bestürzung; er aber schrie mitten unter uns hinein: Was für Unsinn treibt ihr da schon lange, Sokrates? Und wie mögt ihr so einfältig euch anstellen und einander selbst ausweichen? Wenn du wirklich erfahren willst was das Gerechte ist, so mußt du nicht blos fragen und deine Eitelkeit damit kitzeln es zu widerlegen wenn dir Jemand eine Antwort gibt, weil du wohl weißt daß es leichter ist zu fragen als zu antworten, sondern du mußt auch selbst antworten und sagen was du als das Gerechte bezeichnest. Und daß du mir nur nicht sagst es sei das Pflichtmäßige oder das Nützliche oder das Vortheilhafte oder das Gewinnbringende oder das Zuträgliche, sondern deutlich und genau mußt du mir sagen was du sagst; denn ich werde es nicht gelten lassen wenn du mir mit solchem Zeuge kommst. — Wie ich das hörte erschrack ich und blickte ihn voll Angst an, und ich glaube, hätte ich ihn nicht eher angesehen als er mich, so hätte ich die Stimme verloren*). So aber blickte ich ihn zuerst an, als er sich in die Hitze hineinzusprechen anfieng, und in Folge dessen war ich im Stande ihm zu antworten, und sprach denn mit einigem Zittern: Thrasymachos, sei nicht bös auf uns; denn haben wir uns verfehlt in der Erörterung des Gesprächs, ich und dieser da, so wisse nur daß wir es nicht absichtlich gethan haben. Denn glaube nur nicht daß wir zwar wenn wir nach Gold suchten einander nimmermehr mit Willen

*) Anspielung auf den Volksglauben daß der Wolfsblick die Kraft habe stumm zu machen, was nur dadurch abzuwenden sei daß man selbst zuerst ihn ins Auge fasse. Die Vergleichung des Thrasymachos mit einem Wolfe ist schon durch seine Bezeichnung als wildes Thier vorbereitet.

aus dem Wege giengen beim Suchen und das Finden verderbten, aber beim Suchen nach der Gerechtigkeit, die doch werthvoller ist als viele Goldhaufen, so unverständig vor einander ausweichen und uns nicht ernsthaft bemühen daß sie möglichst zu Tage komme. Das glaube ja nicht, mein Lieber. Sondern ich glaube, an unsern Kräften fehlt es. Darum solltet ihr Starken billigerweise viel eher Mitleid mit uns fühlen als uns böse werden [p. 337].

11. Und wie er das hörte schlug er ein ganz sardonisches*) Gelächter auf und rief: Ach du lieber Gott, da haben wir wieder die gewöhnliche Ironie des Sokrates! und das hab' ich wohl gewußt und diesen da vorausgesagt, daß du eine Antwort nicht werdest geben wollen, sondern ironisieren und alles eher thun als eine Frage beantworten. — Drum bist du auch ein Weiser, Thrasymachos, sagt' ich. Demgemäß mußtest du wohl wissen daß wenn du Jemanden fragtest wie viel zwölf sei, und dabei im Voraus erklärtest: „daß du, Mensch, mir abe nur nicht sagst, zwölf sei zweimalsechs oder dreimalvier oder sechsmalzwei oder viermaldrei, denn ich werde es nicht gelten lassen wenn du mir mit solchem Zeuge kommst" — da wußtest du, denk' ich, doch wohl daß auf eine solche Frage Niemand eine Antwort geben wird. Aber wenn er zu dir sagte: „Thrasymachos, wie meinst du? Keine von den Antworten die du vorausbezeichnet soll ich geben? Auch nicht, mein Unbegreiflicher, wenn eine von diesen etwa die rechte ist, sondern soll ich etwas Anderes sagen als das Wahre? Oder wie sonst meinst du?" — was würdest du ihm darauf erwidern? — Schön, erwiderte er; dieser Fall hat mit jenem wirklich ungeheure Aehnlichkeit! — Hat keinen Anstand, sagt' ich; wenn er nun aber auch keine Aehnlichkeit hat, der Ge-

*) Ein sardonisches Gelächter ist ein höhnisches, wobei der Lachende die Zähne fletscht.

fragte aber glaubt einmal er habe solche, meinst du er werde weniger antworten wie es ihm vorkommt, ob wir es ihm verbieten oder nicht? — Du wirst es also auch so machen? fragte er; du wirst eine von den Antworten geben die ich verboten habe? — Es würde mich nicht Wunder nehmen, erwiderte ich, wenn meine Untersuchung auf dieses Ergebniß führte. Wie ist's nun, sprach er, wenn ich in Betreff der Gerechtigkeit eine Antwort zum Besten gebe die anders ist als alle diese und besser als sie: zu was erbietest du dich dann? — Zu was Anderem, erwiderte ich, als was gebührendermaßen der Nichtwissende zu leiden hat? und das ist: zu lernen von dem Wissenden. Dem will denn auch ich mich unterziehen. — Du bist sehr liebenswürdig, erwiderte er; aber außer dem Lernen mußt du auch Geld zahlen. Nun ja, wenn ich habe, sagt' ich. O da fehlt's nicht, sprach Glaukon; wegen des Geldes sag's immerhin, Thrasymachos; wir Alle werden dem Sokrates beisteuern. Ja, ja, das glaub' ich, antwortete er: damit Sokrates es wieder macht wie gewöhnlich und selbst keine Antwort gibt, sondern die Antworten Anderer aufgreift und widerlegt. Wie könnte denn auch, mein Bester, sagt' ich, Jemand Antworten geben der erstens Nichts weiß und auch Nichts zu wissen behauptet, und dem zweitens, wenn er auch darüber etwas glaubt, verboten ist zu sagen was er meint, von einem nicht schlechten Manne? Aber an dir ist's vielmehr zu sprechen; denn du behauptest ja [p. 338] etwas zu wissen und sagen zu können. Mach's denn also so; thue mir den Gefallen und gib die Antwort, und mißgönne auch dem Glaukon da und den Andern die Belehrung nicht.

12. Als ich so sprach bat ihn Glaukon und die Andern darauf einzugehen. Dem Thrasymachos sah man wohl an wie begierig er sei zu sprechen, um Ruhm zu ernten, da er eine ausgezeichnete Antwort zu haben glaubte; indessen stellte er sich als

bestände er eigensinnig darauf daß ich antworte. Zuletzt gab er jedoch nach und sprach: Das ist eben die Weisheit des Sokrates daß er selbst nicht belehren will, sondern bei den Andern herumgehen und von ihnen lernen und dafür nicht einmal sich bedanken. Daß ich von den Andern lerne, antwortete ich, darin hast du Recht, Thrasymachos; daß du aber behauptest ich danke dafür nicht, damit sagst du eine Unwahrheit; denn ich danke so sehr ich kann; ich kann aber nur loben, weil ich Geld nicht habe. Wie gern ich aber das thue, wofern ich glaube daß Jemand gut spreche, das sollst du gar bald erfahren, falls du antwortest; denn ich glaube daß du gut sprechen wirst. So höre denn, sagte er. Ich behaupte daß das Gerechte nichts Anderes ist als das dem Ueberlegenen Zuträgliche. — Nun, warum lobst du nicht? Du wirst eben nicht mögen! — Sobald ich verstehe was du meinst, erwiderte ich; denn für jetzt weiß ich's noch nicht. Das dem Ueberlegenen Zuträgliche, behauptest du, sei das Gerechte. Wie verstehst du das nun, Thrasymachos? denn du meinst es wohl jedenfalls nicht so: wenn der Pankratiast Polydamas*) uns überlegen ist und ihm Rindfleisch für den Leib zuträglich ist, sei diese Nahrung zugleich auch uns, die wir schwächer sind als er, zuträglich und gerecht? Du bist ein abscheulicher Mensch, Sokrates, sagte er, und fassest die Worte immer von der Seite auf wo du sie recht schlecht machen kannst. Keineswegs, mein Bester, sagt' ich; aber sprich deutlicher aus was du meinst. Weißt du denn nicht, sprach er, daß von den Gemeinwesen die einen durch Tyrannen beherrscht, die andern demokratisch, und wieder andere aristokratisch eingerichtet sind? — Wie sollte ich nicht? — Ist denn nun nicht

*) Polydamas aus Thessalien, ein hellenischer Simson, Sieger im Pankration (Vereinigung von Faust- und Ringkampf), aber erst in den neunziger Olympiaden. Sein berühmtester Sieg fällt Olymp. 93, 1. Vgl. S. 27.

dieſes, das Regierende, in jedem Gemeinweſen das Ueberlegene? — Freilich. — Jede Regierung gibt denn die Geſetze mit Rückſicht auf das was ihr zuträglich iſt, die Demokratie demokratiſche, die Tyrannis tyranniſche, und die andern ebenſo. Wenn ſie ſie gegeben ſo haben ſie damit ausgeſprochen daß dieß, das ihnen Zuträgliche, für die Regierten gerecht ſei, und den der das übertritt beſtrafen ſie als einen Geſetzesübertreter und Frevler. Das alſo, mein Beſter, iſt was ich meine, daß in allen [p. 339] Gemeinweſen das Nämliche gerecht iſt, nämlich das der beſtehenden Regierung Zuträgliche. Dieſe aber iſt in Ueberlegenheit, ſo daß richtiges Nachdenken ergibt wie das Gerechte überall daſſelbe iſt, nämlich das dem Ueberlegenen Zuträgliche. Jetzt, ſagt' ich, hab' ich verſtanden was du meinſt; ob es aber richtig iſt oder nicht, darüber will ich verſuchen mich zu unterrichten. Das Zuträgliche alſo, Thraſymachos, haſt auch du mir zur Antwort gegeben, ſei das Gerechte; und doch haſt du mir verboten dieſe Antwort zu geben; es ſteht aber dabei noch: dem Ueberlegenen. — Vermuthlich ein unbedeutender Zuſatz? ſprach er. — Es iſt mir noch nicht klar, auch nicht ob ein bedeutender, aber das iſt klar daß man unterſuchen muß ob du Recht haſt. Denn da auch ich zugebe daß etwas Zuträgliches das Gerechte iſt, du aber einen Beiſatz machſt und behaupteſt, das dem Ueberlegenen Zuträgliche ſei es, ich aber das nicht weiß, ſo muß man alſo eine Unterſuchung anſtellen. So ſtelle ſie eben an, ſagte er.

13. Das ſoll geſchehen, ſagt' ich. So ſage mir denn: nicht wahr, du erklärſt für gerecht daß man den Regierenden auch jedenfalls gehorche? — Allerdings. — Sind nun die in den einzelnen Gemeinweſen Regierenden fehlerfrei, oder gleichfalls im Stande ſich zu verfehlen? — Freilich ſind ſie im Stande ſich auch zu verfehlen. — Indem ſie alſo Geſetze zu geben unternehmen machen ſie die einen richtig, andere aber nicht richtig? — So glaub' ich. — Richtig gemacht

ſind dann wohl die welche für ſie zuträglich ſind, nicht richtig aber die nicht zuträglichen? Oder wie meinſt du?. — Eben ſo. — Was ſie aber auch verordnen, müſſen die Regierten thun, und das iſt das Gerechte? — Immerhin. — Alſo heißt nach deinen Worten gerecht nicht nur das dem Ueberlegenen Zuträgliche thun, ſondern auch das Gegentheil, das nicht Zuträgliche. Was ſagſt du da? ſprach er. Was du ſelbſt ſagſt, deucht mir. So wollen wir's denn beſſer unterſuchen. Iſt nicht zugeſtanden daß die Regierenden, indem ſie den Regierten vorſchreiben dieß und das zu thun, manchmal ſich gegen ihr eigenes Beſte verfehlen, und daß für die Regierten gerecht ſei zu thun was auch immer die Regierenden befehlen? Iſt das nicht zugeſtanden? Ich glaube, ja, antwortete er. Nun ſo glaub' auch, fuhr ich fort, daß du zugeſtanden haſt, gerecht ſei auch das den Regierenden und Ueberlegenen nicht Zuträgliche zu thun, wofern die Regierenden gegen ihren Willen etwas für ſie ſelbſt Nachtheiliges befehlen und nach deiner eigenen Behauptung für die Regierten gerecht iſt das zu thun was Jene befehlen. Tritt dann, mein weiſeſter Thraſymachos, nicht die Nothwendigkeit ein daß es auf die bezeichnete Art geht, daß gerecht iſt das Gegentheil von dem zu thun was du ſagſt? Denn es wird ja den Schwächeren befohlen das dem Ueberlegenen nicht Zuträgliche zu thun. Ja [p. 340], bei Gott, das iſt ganz klar, Sokrates, ſprach Polemarchos. Freilich wenn du es ihm bezeugſt! fiel Kleitophon ein. Was bedarf es da eines Zeugen? erwiderte jener; Thraſymachos gibt ja ſelbſt zu daß die Regierenden manchmal ihnen ſelbſt ſchädliche Befehle geben und daß für die Regierten gerecht iſt danach zu handeln. Ja, Polemarchos; denn Thraſymachos hat als gerecht bezeichnet das von den Regierten Befohlene zu thun. Andererſeits, Kleitophon, hat er als gerecht bezeichnet das den Ueberlegenen Zuträgliche zu thun. Indem er dieſes Beides aufſtellte hat er hinwiederum zugeſtanden daß manchmal

die Ueberlegenen das ihnen selbst Unzuträgliche die Schwächeren und Regierten thun heißen. Nach diesen Zugeständnissen wäre das dem Ueberlegenen Unzuträgliche ebensosehr gerecht als das ihm Zuträgliche. Aber, wendete Kleitophon ein, er hat ja gesagt, das dem Ueberlegenen Zuträgliche sei was dieser selbst dafür halte; dieß müsse der Schwächere thun, und das hat er als das Gerechte bezeichnet. Nein, so ist nicht gesagt worden, erwiderte Polemarchos. Thut Nichts, Polemarchos, sagt' ich; wenn Thrasymachos jetzt so sagt, so wollen wir es so von ihm annehmen.

14. So sage mir denn, Thrasymachos, war es das was du von dem Gerechten sagen wolltest, es sei das was dem Ueberlegenen, als dem Ueberlegenen, zuträglich erscheine, mag es nun wirklich zuträglich sein oder nicht? Dürfen wir annehmen daß das deine Meinung sei? Durchaus nicht, erwiderte er; vielmehr glaubst du denn ich nenne überlegen den Fehlenden in dem Augenblicke wo er fehlt? Ich meinte, antwortete ich, du sagest das, als du zugestandest daß die Regierenden nicht fehlerfrei seien, sondern sich auch verfehlen. Du bist halt ein Chikaneur, Sokrates, bei den Gesprächen, erwiderte er. Heißt du denn z. B einen Arzt denjenigen der in Bezug auf die Kranken Fehler macht, eben sofern er Fehler macht? oder einen Rechenmeister wer im Rechnen Fehler macht, eben dann wann er Fehler macht, in Rücksicht auf diesen Fehler? Vielmehr, denk' ich, drücken wir uns nur so aus: der Arzt oder der Rechenmeister oder der Schreiber hat einen Fehler gemacht; in Wahrheit aber macht keiner von diesen insoweit als er das ist was wir ihn nennen je einen Fehler, so daß, scharf ausgedrückt — denn du machst ja auch den Haarspalter — kein Meister einen Fehler begeht. Denn wer Fehler begeht begeht sie in Folge einer Mangelhaftigkeit seines Wissens in Solchem worin er nicht Meister ist. Folglich fehlt kein Meister oder Weiser oder Regierender dann wann

er Regierender ist. Dennoch aber sagt Jedermann, der Arzt hat gefehlt und der Regierende hat gefehlt. In solcher Weise mußt du auch meine jetzige Antwort auffassen; das Genaueste aber ist daß der Regierende, sofern [p. 341] er Regierender ist, nicht fehlt, und, weil er nicht fehlt, das für ihn Beste verordne, und daß das der Regierte zu thun habe. Und so bleib' ich denn bei dem was ich von Anfang an sagte: gerecht ist das dem Ueberlegenen Zuträgliche zu thun.

15. So, so, Thrasymachos, sagt' ich, du hältst mich für einen Chikaneur? Ja wohl, versetzte er. Du meinst wohl ich habe in hinterlistiger Absicht, um dich im Gespräche schlecht zu machen, dich so gefragt wie ich gefragt habe? — Ja, das weiß ich gewiß; aber es soll dich Nichts nützen; denn du wirst weder versteckt mich schlecht machen können, noch auch offene Gewalt mir durch die Rede anzuthun vermögen. Ich würd' es auch nicht wagen, mein Bester, erwiderte ich. Aber, damit es uns nicht wieder so geht, bestimme in welchem Sinne du den Regierenden und den Ueberlegenen verstehst: ob nach der gewöhnlichen Sprechweise, oder nach dem genauen Ausdruck, wie du eben ihn bezeichnetest, denjenigen welchem — als dem Ueberlegenen — der Schwächere, wenn er gerecht sein will, thun muß was demselben zuträglich ist. — Den der nach dem genauesten Ausdruck Regierender ist. Daran laß deine Bosheit und deine Chikanen aus, wenn du kannst; ich hindere dich nicht; aber es ist mir nicht bange daß du's kannst. Hältst du mich, sagt' ich, für so wahnsinnig daß ich es versuchte einen Löwen zu scheeren und einen Thrasymachos zu chikanieren? Eben hast du's doch versucht, sagte er, obwohl deine Sache Nichts ist, auch dabei. Genug jetzt von diesen Dingen, sprach ich; aber sage mir: der Arzt in dem strengen Sinne von dem du eben gesprochen — ist er einer der Geld erwirbt, oder welcher Kranke heilt? Dabei nimm den wirk-

lichen Arzt. Der welcher Kranke heilt, versetzte er. Und der Steuermann — ist der richtig gefaßte Steuermann ein Regierer der Mitfahrenden, oder ein Mitfahrender? — Ein Regierer der Mitfahrenden. — Es ist also keine Rücksicht darauf zu nehmen daß er in dem Schiffe mitfährt, und er nicht Mitfahrender zu nennen; denn nicht in Bezug auf das Fahren heißt er Steuermann, sondern in Bezug auf die Kunst und das Regieren der Mitfahrenden. Richtig, sagte er. Jeder von diesen hat nun wohl etwas das ihm zuträglich ist? Freilich. Ist nicht auch die Kunst, fragte ich, dazu da, das einem Jeden Zuträgliche zu suchen und zu verschaffen? Allerdings, antwortete er. Ist nun auch jeder einzelnen Kunst etwas Anderes außer ihr Liegendes zuträglich, als dieß daß sie möglichst vollkommen sei?*) [und bedarf sie dessen noch um möglichst vollendet zu sein, oder ist dazu jede sich selbst genug?] — Wie verstehst du diese Frage? — Wenn du, versetzt' ich, z. B. mich fragen würdest, ob es dem Leibe genug sei Leib zu sein, oder ob er noch eines Andern bedürfe? würd' ich antworten: Allerdings bedarf er eines Andern. Ebendarum ist jetzt auch die Heilkunst erfunden, weil der Leib mangelhaft ist und es ihm nicht genügt Leib zu sein. Um nun ihm das Zuträgliche zu verschaffen, dazu ist die Kunst da. Hältst du das für richtig oder nicht? Für richtig [p. 342], erwiderte er. Wie steht's nun? ist die Heilkunst selbst auch mangelhaft, oder bedarf irgend eine andere Kunst noch einer weiteren Tüchtigkeit, wie die Augen des Sehens, die Ohren des Hörens, und ist daher bei ihnen noch eine Kunst erforderlich welche das was zu eben diesen Zwecken zuträglich ist zu untersuchen und herbeizuschaffen hat? Ist also auch in der Kunst selbst eine Mangelhaftigkeit, und bedarf jede Kunst einer andern, welche das für sie Zuträg-

*) Ueber die befolgte Lesart s. Rhein. Mus. N. F. VII. S. 468 f.

liche zu untersuchen hat, und die untersuchende hinwiederum einer andern derartigen, und so ins Unendliche fort? Oder wird sie selbst das ihr Zuträgliche untersuchen? Oder bedarf sie weder ihrer selbst noch einer andern zu ihrer Mangelhaftigkeit hin, um das Zuträgliche zu erkennen? Denn weder ein Mangel noch ein Fehler haftet irgend einer Kunst an, noch auch kommt es einer Kunst zu für einen Andern das Zuträgliche zu suchen als für den dessen Kunst sie ist, und sie selbst ist, sofern sie die rechte ist, unversehrt und ungetrübt, so lange eine jede genau ganz das ist was sie ist. Betrachte es in jenem strengen Sinne und sage, ob es so ist oder anders? Es ist offenbar so, antwortete er. Also nicht für sich selbst erforscht die Heilkunst das Zuträglichste, sondern für den Leib? Ja, erwiderte er. Und die Pferdekunst nicht für sich, sondern für die Pferde, und auch keine andere Kunst für sich selbst — denn sie bedarf nichts weiter — sondern für das dessen Kunst sie ist? Offenbar ist's so, versetzte er. Sind nun, Thrasymachos, die Künste in Bezug auf das dessen Künste sie sind regierend und überlegen? Hier war er nur mit großer Mühe dazu zu bringen daß er es zugab. Demnach erforscht und verordnet keine Wissenschaft das dem Ueberlegenen Zuträgliche, sondern das dem Schwächeren und von ihm Regierten? Auch das gab er endlich zu, machte aber einen Versuch es anzufechten. Nachdem er es zugestanden fuhr ich fort: Also auch kein Arzt, sofern er Arzt ist, erforscht und verordnet das dem Arzt Zuträgliche, sondern das dem Kranken? Denn es ist zugegeben daß der Arzt im strengen Sinne ein Regierer der Leiber ist, nicht aber einer der Geld erwirbt; oder ist's nicht zugegeben? Er bejahte es. Also ist auch der Steuermann, genau gefaßt, Regierer der Mitfahrenden, nicht aber selbst Mitfahrender? — Ist zugegeben. — Also wird ein solcher Steuermann und Regierer nicht das dem Steuermanne Zuträgliche untersuchen und gebieten, sondern das

dem Mitfahrenden und Regierten? Nur ungern stimmte er bei. Also, sagt' ich, auch kein Anderer, Thrasymachos, der irgend etwas regiert erforscht und gebietet, sofern er Regierer ist, das ihm selbst Zuträgliche, sondern das dem Regierten und dem für welchen er arbeitet; und auf ihn hinblickend, und auf das was ihm zuträglich und geziemend ist, spricht und thut er Alles was er spricht und thut.

16. [p. 343] Als wir nun mit dem Gespräche so weit waren und es Allen einleuchtend war daß die Begriffsbestimmung des Gerechten ins Gegentheil umgeschlagen seie, hob Thrasymachos, statt zu antworten, an: Sage mir, Sokrates, hast du eine Amme? Wie so? sagt' ich; solltest du nicht eher Antwort geben als eine solche Frage stellen? Nun — weil sie deine Nase überlaufen sieht und sie dir nicht putzt, wie sie sollte, da du ihr Schafe und Hirten nicht auseinanderkennst. Inwiefern denn das? fragte ich. Weil du glaubst, die Schaf- oder Rinderhirten sehen auf das Beste ihrer Schafe oder Rinder, und haben, wenn sie sie mästen und pflegen, etwas Anderes im Auge als das Beste ihrer Herrn und ihr eigenes, und ebenso glaubst, die in einem Gemeinwesen Regierenden — wenn sie wahrhafte Regierer sind — seien gegenüber von den Regierten anders gesinnt als man es Schafen gegenüber ist, und denken Tag und Nacht an etwas Anderes als wie sie sich selbst nützen können. Und so sehr bist du auf dem Irrwege in Bezug auf das Gerechte und die Gerechtigkeit und das Ungerechte und die Ungerechtigkeit daß du nicht einstehst wie die Gerechtigkeit und das Gerechte in Wahrheit das Beste eines Andern ist, nämlich das dem Ueberlegenen und Regierenden Zuträgliche, für den Gehorchenden und Dienenden aber der eigene Schaden, und die Ungerechtigkeit das Gegentheil ist und die in Wahrheit Einfältigen und Gerechten regiert, und die Regierten das ihm Zuträgliche thun, weil er überlegen ist, und ihn durch ihr Dienen glücklich machen, sich selbst aber schlechterdings

nicht. Und daß der Gerechte dem Ungerechten gegenüber allenthalben im Nachtheil ist, davon muß man, du einfältiger Sokrates, auf folgende Weise sich überzeugen. Fürs Erste im gegenseitigen Verkehr wirst du, wenn ein Solcher mit einem Solchen Gemeinschaft hat, bei Auflösung der Verbindung niemals finden daß der Gerechte gegen den Ungerechten im Vortheil ist, sondern vielmehr im Nachtheil; dann in den Beziehungen zum Gemeinwesen steuert der Gerechte, wenn es sich um Steuern handelt, vom Gleichen mehr, der Andere weniger; und wenn ums Einnehmen, so macht der Eine keinen, der Andere vielen Gewinn. Und wenn Beide ein Amt bekleiden, so trifft den Gerechten wenn kein anderer so jedenfalls der Nachtheil daß sein Hauswesen in Folge der Vernachläßigung in schlimmeren Stand kommt und er aus der Staatskasse keinen Nutzen zieht, weil er gerecht ist, und außerdem verhaßt wird bei seinen Angehörigen und Bekannten, wenn er ihnen nicht dem Rechte zuwider dienen will; bei dem Ungerechten aber ist alles dieses umgekehrt; ich meine nämlich denjenigen von dem ich eben gesprochen, den welcher im Stande ist seinen Vortheil in großem Maßstabe [p. 344] zu verfolgen. Diesen mußt du in Betracht ziehen, wenn du beurteilen willst um wie viel mehr es ihm persönlich zuträglich ist ungerecht zu sein als gerecht. Am allerleichtesten aber wirst du es einsehen wenn du an die vollendetste Ungerechtigkeit herangehst, welche den der Unrecht begeht ganz glücklich macht, die aber welche Unrecht leiden und nicht Unrecht thun mögen ganz unglücklich. Das heißt Tyrannei, welche das fremde Gut nicht stückweise wegnimmt, sowohl heimlich als mit offener Gewalt, Heiliges und Erlaubtes, Persönliches und Oeffentliches, sondern Alles zusammen. Wenn Jemand von diesen Ungerechtigkeiten eine einzelne begangen hat und es an den Tag kommt, so wird er gestraft und hat die größte Schande; denn Kirchenräuber und Seelenver-

käufer und Hauserbrecher und Räuber und Diebe heißen diejenigen welche solche Freveltaten einzeln verüben. Wenn aber Jemand außer der Habe der Bürger auch noch ihre Person knechtet, so bekommen sie statt jener beschimpfenden Benennungen die Titel glücklich und preiswürdig, nicht blos von den Staatsangehörigen, sondern auch von allen Andern welche vernehmen daß er die Ungerechtigkeit im Großen treibt; denn nicht weil sie das Ungerechte zu thun, sondern weil sie es zu leiden fürchten schmähen auf die Ungerechtigkeit die welche sie schmähen. So ist denn also, Sokrates, die Ungerechtigkeit, wenn sie auf tüchtige Weise geschieht, etwas Stärkeres und Freieres und Gewaltigeres als die Gerechtigkeit, und, wie ich von Anfang an sagte, das dem Ueberlegenen Zuträgliche ist das Gerechte, und das Ungerechte das was einem selbst nützlich und zuträglich ist.

17. Nach diesen Worten wollte Thrasymachos weggehen, nachdem er uns wie ein Badmeister einen dichten und reichen Strom von Worten über die Ohren gegossen hatte. Aber die Anwesenden gaben es nicht zu, sondern nöthigten ihn zu bleiben und über das Gesprochene Rede zu stehen. Und ich selbst auch bat ihn dringend und sagte: o wunderlicher Thrasymachos, was hast du da für eine Rede unter uns geschleudert und willst jetzt fortgehen, ehe du recht gelehrt oder gelernt hast ob es sich so verhält oder anders? Oder glaubst du daß es etwas Unbedeutendes sei was du zu bestimmen suchst, und nicht die Lebensweise welche befolgend ein Jeder von uns das nutzenbringendste Leben führen würde? Ich bin eben in dieser Beziehung anderer Ansicht, erwiderte Thrasymachos. Es scheint in der That, sagte ich, als ob du nicht für uns sorgtest und dich nicht darnm bekümmertest ob wir schlechter oder besser leben werden in Folge davon daß wir nicht wissen was du zu wissen behauptest. Aber, mein Guter, entschließe dich auch uns es zu zeigen;

es wird dir wahrlich nicht übel [p. 345] angelegt sein was du uns, die wir so zahlreich sind, Gutes erweisest. Denn ich meinerseits sage dir daß ich nicht überzeugt bin und nicht glaube daß Ungerechtigkeit gewinnbringender sei als Gerechtigkeit, auch nicht wenn man sie machen läßt und sie nicht hindert zu thun was sie will. Sondern, mein Guter, es seie Jemand ungerecht und vermöge Unrecht zu thun, entweder weil er nicht entdeckt wird oder weil er es durchfechten kann: dennoch überzeugt sie mich nicht daß sie gewinnbringender sei als die Gerechtigkeit. Und so geht's vielleicht noch Andern unter uns, nicht allein mir. Ueberzeuge uns nun, mein Bester, genügend daß wir nicht richtig denken indem wir die Gerechtigkeit über die Ungerechtigkeit stellen. Wie soll ich dich aber überzeugen? entgegnete er; wenn dich das nicht überzeugt hat was ich eben gesagt habe, was soll ich denn weiter mit dir anfangen? Soll ich dir etwa die Vernunft eintrichtern? Nein, bei Gott, antwortete ich, das laß sein; statt dessen bleibe vor Allem bei dem was du jedes Mal sagst, oder wenn du's abändern willst, so ändere es offen ab und täusche uns nicht. So aber siehst du, Thrasymachos, — wir wollen nämlich das Frühere noch in Betracht ziehen — wie du zuerst den Arzt im strengen Sinne aufgestellt hast, aber nachher den Hirten nicht mehr genau im strengen Sinne festhalten zu müssen glaubtest, sondern du glaubst ersehe, sofern er Hirt ist, beim Mästen der Schafe nicht auf das Beste der Schafe, sondern — wie einer der eine Mahlzeit halten und schmausen will — auf die Schmauserei, oder auch auf das Verkaufen, wie ein Geldmäkler, aber nicht wie ein Hirte. Aber die Hirtenkunst sorgt doch wohl für nichts Anderes als wofür sie aufgestellt ist, daß sie diesem das Beste verschaffe; denn für das auf sie selbst sich Beziehende, daß sie vollkommen gut sei, dafür ist doch wohl hinreichend gesorgt, so lange ihr Nichts dazu fehlt daß sie Hirtenkunst sei. So, glaubte

ich denn auch, müssen wir jetzt nothwendig zugestehen daß jede Regierung, sofern sie Regierung ist, auf keines Andern Bestes sehen müsse als auf das von jenem, dem Regierten und ihrer Sorge Anvertrauten, im Regieren des Gemeinwesens wie der Einzelnen. Und glaubst du denn daß die welche in den Gemeinwesen regieren, die Regierenden im strengen Sinn, freiwillig regieren? Nein, bei Gott, erwiderte er, sondern ich weiß es gewiß.

18. Wie, Thrasymachos? sagt' ich; denkst du nicht daran daß sonst die Regierungsstellen Niemand freiwillig übernehmen mag, sondern sie fordern Belohnung, weil ja das Regieren nicht ihnen selbst Vortheil bringen werde, sondern den Regierten? [p. 346] Denn sage mir so viel: behaupten wir denn nicht daß jede Kunst dadurch jedes Mal eine andere sei daß sie eine andere Wirkung hat? Und, mein Bester, gib nicht eine Antwort die nicht hieher gehört, damit wir auch etwas zu Stande bringen. Nun ja, erwiderte er, dadurch ist sie eine andere. Also bietet auch jede uns einen besondern Nutzen und keinen gemeinsamen, z. B. die Heilkunst Gesundheit, die Steuerkunst Sicherheit im Schifffahren, und die andern ebenso? — Allerdings. — Also auch die Kunst Lohn zu erwerben — Lohn? Denn das ist ja ihre Wirkung. Oder behauptest du daß die Heilkunst und die Steuerkunst dieselbe sei? Und wofern du, wie du dir vorgenommen, scharf unterscheiden willst, so wirst du, wenn Jemand vom Steuern gesund wird, weil ihm das Seefahren zuträglich ist, darum dennoch nicht sie Heilkunst nennen? — O nein, antwortete er. — Auch nicht, denk' ich, die Kunst Lohn zu erwerben, wenn Jemand beim Lohndienst gesund ist? — O nein. — Wie nun? nennst du die Heilkunst eine Lohnerwerbekunst, wenn Jemand durchs Heilen Lohn erwirbt? Nein, sagte er. Nun haben wir aber zugegeben daß der Nutzen jeder Kunst ein besonderer sei. Allerdings, sagte er. Wenn also alle Künstler gemeinsam einen Nutzen

haben, so haben sie denselben offenbar davon daß sie das Nämliche gemeinsam noch zu ihrer Kunst hin anwenden? So scheint's, erwiderte er. So behaupten wir denn daß der Nutzen welchen die Künstler haben, indem sie Lohn gewinnen, ihnen davon werde daß sie dazu noch die Lohnerwerbekunst anwenden? Ungern gab er's zu. Also nicht von seiner eigenen Kunst hat Jeder diesen Nutzen, das Gewinnen von Lohn, sondern, genau genommen, schafft die Heilkunst Gesundheit und die Lohnerwerbekunst Lohn; die Baukunst ein Haus und die an sie sich anschließende Lohnerwerbekunst Lohn, und von den übrigen allen wirkt so jede ihr Werk und schafft den Nutzen zu dem sie geordnet ist. Falls aber zu seiner Kunst kein Lohn hinzukommt hat dann der Künstler Nutzen von derselben? Offenbar nicht, antwortete er. Nützt er also auch nicht wenn er umsonst arbeitet? — Ich glaube doch. — So ist also, Thrasymachos, das jetzt klar daß keine Kunst noch Regierung das ihr selbst Nützliche schafft, sondern, „wie wir schon längst gesagt haben", sie schafft und gebietet das dem Regierten Nützliche, indem sie das ihm als dem Schwächeren Zuträgliche ins Auge faßt, nicht das dem Stärkeren. Und deßhalb, mein lieber Thrasymachos, hab' ich auch vorhin gesagt daß Niemand Lust habe freiwillig zu regieren und sich mit der Verbesserung der übeln Lage Anderer zu befassen, sondern Lohn verlange, weil der welcher recht nach der Kunst [p. 347] handelt nie für sein eigenes Bestes handelt, noch es gebietet, wenn er kunstgerecht gebietet, sondern für den Regierten; und darum, scheint's, müsse Belohnung gereicht werden derjenigen welche zum Regieren Lust bekommen sollen, entweder Geld oder Ehre, oder ein Nachtheil für den Fall daß er nicht regiert.

19. Wie meinst du das, Sokrates? fragte Glaukon. Die beiden Belohnungen verstehe ich; was du aber mit dem Nachtheil meinst, und wiefern du ihn neben den Belohnungen aufgeführt hast,

hab' ich noch nicht begriffen. So verstehst du also die Belohnung der Besten noch nicht, die um deren willen die Wackersten regieren, wenn sie regieren mögen? Oder weißt du nicht daß Ehrsucht und Geldgier für eine Schande gilt und es auch ist? O ja, erwiderte er. Darum also, fuhr ich fort, mögen die Guten weder um des Geldes willen regieren, noch der Ehre wegen; denn weder wollen sie offen für das Regieren Sold nehmen und sich Söldlinge nennen lassen, noch ihn in Folge ihres Regierens selbst heimlich sich aneignen und Diebe heißen; andererseits auch nicht um der Ehre willen, denn sie sind nicht ehrsüchtig. Es muß denn also bei ihnen eine Nöthigung hinzukommen und ein Nachtheil, wenn sie sollen regieren wollen; und deßwegen, scheint's, gilt es für schmählich freiwillig, ohne eine Nöthigung abzuwarten, an das Regieren zu gehen. Der größte Nachtheil aber ist daß man von einem Schlechteren regiert wird, wofern man nicht selbst regieren mag; aus Furcht vor diesem scheinen mir die Wackeren zu regieren, wenn sie regieren. Und dann gehen sie an's Regieren nicht als an etwas Gutes, noch in der Erwartung daß sie es dabei gut haben werden, sondern als an eine Nothwendigkeit und weil sie keine Besseren als sie selbst sind haben, denen sie's anvertrauen könnten, und auch keine ebenso Guten. Denn es scheint, wenn ein Gemeinwesen aus lauter guten Männern bestände, so würde man sich um das Nichtregieren ebenso streiten wie jetzt um das Regieren, und da würde es dann an den Tag kommen daß in Wahrheit ein wahrhafter Regierer nicht die Art hat auf das zu sehen was ihm selbst zuträglich ist, sondern was dem Regierten; so daß Jeder der Einsicht hätte es vorzöge sich von einem Andern nützen zu lassen, statt sich damit zu bemühen Andern zu nützen. Das also gebe ich dem Thrasymachos schlechterdings nicht zu, daß das Gerechte das dem Ueberlegenen Zuträgliche ist. Doch das wollen wir ein anderes Mal

untersuchen. Viel wichtiger scheint mir zu sein was Thrasymachos jetzt sagt, indem er behauptet, das Leben des Ungerechten sei besser als das des Gerechten; wie wählst nun du, Glaukon? fragte ich; und welches von beiden hältst du für das Richtigere? Ich, erwiderte Glaukon, glaube daß das Leben des Gerechten vortheilhafter ist. Hast du gehört, sagte ich [p. 348], wie viele Vortheile Thrasymachos eben an dem des Ungerechten aufgezählt hat? Gehört hab' ich's, versetzte er, aber ich glaub' es nicht. – Willst du nun daß wir, wofern wir ein Mittel ausfindig machen können, ihn überzeugen daß er nicht Recht hat? Wie sollte ich's nicht wollen? antwortete er. Falls wir nun, fuhr ich fort, seiner Rede gegenüber die unsrige Punkt um Punkt entfalten, wie viele Vortheile andererseits das Gerechtsein hat, und dann wieder er, und dann wieder wir, so wird man die Vortheile zusammenzurechnen und zu messen haben die wir Beide an Beidem angegeben haben, und wir werden dann irgendwelche Richter zur Entscheidung nöthig haben; wenn wir aber, wie vorhin, bei der Untersuchung den Weg der gegenseitigen Verständigung einschlagen, so werden wir selbst zugleich Richter und Redner sein. Allerdings, sagte er. Welche von beiden Weisen gefällt nun dir? fragte ich. Die letztere, erwiderte er.

20. Wohlan denn also, Thrasymachos, sagt' ich, antworte uns von Neuem: behauptest du daß die vollendete Ungerechtigkeit vortheilhafter sei als die vollendete Gerechtigkeit? Allerdings behaupte ich das, erwiderte er, und aus welchen Gründen, habe ich angegeben. Nun denn — wie sprichst du über sie in dieser Beziehung: nennst du das eine von beiden Tugend, das andere Schlechtigkeit? — Immerhin. — Also die Gerechtigkeit Tugend und die Ungerechtigkeit Schlechtigkeit? Natürlich, du Schalk! erwiderte er: weil ich ja sage daß die Ungerechtigkeit nützlich sei, die Gerechtigkeit aber nicht! — Nun, wie denn? — Umgekehrt, antwortete er.

— Also die Gerechtigkeit sei Schlechtigkeit? — Das nicht, aber eine sehr gründliche Gutmütigkeit. — Die Ungerechtigkeit also nennst du Bösartigkeit? — Nein, sondern Gescheidheit im Handeln, versetzte er. — Du hältst also, Thrasymachos, die Ungerechten für klug und gut? — Diejenigen allerdings, antwortete er, welche im Stande sind in vollkommener Weise Unrecht zu thun, welche ganze Staaten und Völker sich zu unterwerfen vermögen, während du, scheint's, meinst ich rede von Beutelschneidern. Es ist nun zwar auch das nützlich, wofern es nicht entdeckt wird; indessen ist es nicht der Rede werth, sondern nur das was ich eben genannt habe. — Was du sagen willst, erwiderte ich, verstehe ich ganz wohl; aber darüber wundere ich mich daß du die Ungerechtigkeit zur Tugend und Weisheit rechnest, die Gerechtigkeit aber zum Gegentheil. — Allerdings thue ich das. — Das ist nun schon unverdaulicher, mein Bester, bemerkte ich, und es ist nicht mehr leicht was man dazu sagen soll. Denn hättest du behauptet, die Ungerechtigkeit sei nützlich, jedoch, wie andere Leute, zugegeben daß sie eine Schlechtigkeit und Schmach sei, so wüßten wir etwas zu sagen, indem wir uns an die gewöhnlichen Begriffe hielten; nun aber willst du offenbar behaupten daß sie gar etwas Schönes und Dauerhaftes sei und willst ihr Alles das beilegen [p. 349] was wir dem Gerechten beizulegen pflegen, indem du gewagt hast sie sogar zur Tugend und Weisheit zu rechnen. Ganz richtig geweissagt, versetzte er. Indessen, sagte ich, darf man kein Bedenken tragen der Behauptung untersuchend nachzugehen, so lange ich annehmen darf daß du deine wirkliche Ansicht aussprichst. Denn es scheint mir, Thrasymachos, daß du jetzt wirklich nicht scherzest, sondern deine Ueberzeugung in Betreff der Gerechtigkeit aussprechest. Was macht es dir aus, erwiderte er, ob es meine Ueberzeugung ist oder nicht, und widerlegst nicht das Gesagte? Nichts macht es mir aus, versetzte ich; aber versuche

mir nur noch auf Folgendes Antwort zu geben: glaubst du daß ein Gerechter vor dem Andern etwas voraus haben will? Durchaus nicht, antwortete er; denn dann wär' er ja nicht so höflich und einfältig wie er ist. Wie? auch nicht im Gerechthandeln? Auch darin nicht, erwiderte er. Vor dem Ungerechten aber wird er für angemessen und gerecht halten etwas vorauszuhaben, oder wird er es nicht für gerecht halten? Er wird's wohl glauben und für angemessen halten, versetzte er, aber es nicht vermögen. Aber danach frage ich nicht, sagte ich, sondern ob der Gerechte zwar vor dem Gerechten nichts vorauszuhaben begehrt und will, wohl aber vor dem Ungerechten? Nun, so ist's, antwortete er. Und der Ungerechte — begehrt er vor dem Gerechten etwas vorauszuhaben auch in dem Gerechthandeln? Immerhin, erwiderte er; denn er begehrt in Allem den Voraus zu haben. Also auch vor dem ungerechten Menschen und Handeln wird der Ungerechte den Voraus haben wollen und mit ihm wetteifern, damit Er von Allem am meisten bekommt? — So ist's.

21. Wir behaupten also, fuhr ich fort: der Gerechte will vor dem Gleichen Nichts voraus haben, wohl aber vor dem Ungleichen, der Ungerechte aber sowohl vor dem Gleichen wie vor dem Ungleichen? Vortrefflich ausgedrückt, sagte er. Und der Ungerechte, sprach ich, ist klug und gut, der Gerechte aber keines von beiden? Auch das muß ich loben, versetzte er. Also, sagt' ich, gleicht der Ungerechte auch dem Klugen und Guten, der Gerechte aber nicht? Es versteht sich von selbst, erwiderte er, daß wer ein Derartiger ist auch den Derartigen gleicht, und wer es nicht ist auch nicht gleicht. — Schön; also jeder von Beiden ist so wie die denen er gleicht? — Was denn? versetzte er. Gut, Thrasymachos; nennst du einen Menschen tonkundig und den andern tonunkundig? Ja. Welchen von beiden verständig und welchen unverständig?

— Natürlich den Tonkundigen verständig und den Tonunkundigen unverständig. — Also gut in Bezug auf das worin er klug, und schlecht in Bezug auf was er unverständig ist? — Freilich. — Und mit dem Heilkundigen ist's ebenso? — Allerdings. — Glaubst Du nun, mein Bester, daß ein tonkundiger Mann, wenn er sich die Leier stimmt, vor einem tonkundigen Manne etwas vorauszuhaben wünscht und begehrt in Bezug auf das Anspannen und Herablassen der Saiten? — Ich glaube nicht. — Wie? aber vor einem Tonunkundigen? Nothwendig, versetzte er. Und der Heilkundige [p. 350] — will er im Essen und Trinken etwas voraushaben vor einem heilkundigen Manne oder Verfahren? — Nein. — Aber vor einem nichtheilkundigen? — Ja. — Nun betrachte einmal alle Kunde und Unkunde, ob du glaubst daß irgend ein Kundiger mehr als ein anderer Kundiger wird haben wollen sowohl im Thun als im Reden, und ob nicht dasselbe wie der ihm Aehnliche in Bezug auf dieselbe Handlung? Es wird wohl Letzteres der Fall sein müssen, antwortete er. Wie nun — will der Unkundige nicht den Voraus haben auf gleiche Weise vor dem Kundigen wie vor dem Unkundigen? — Wahrscheinlich. — Ist der Kundige weise? — Ja. — Und der Weise gut? — Ja. — So wird also der Gute und Weise vor seines Gleichen keinen Voraus haben wollen, wohl aber vor dem Ungleichen und Entgegengesetzten? So scheint's, versetzte er. Und der Schlechte und Unkundige sowohl vor dem Gleichen als vor dem Entgegengesetzten? — Offenbar. — Nun will uns aber, Thrasymachos, sagt' ich, der Ungerechte den Voraus haben vor dem Gleichen sowohl als vor dem Entgegengesetzten. Oder hast du nicht so gesagt? Allerdings, erwiderte er. Der Gerechte aber wird vor Seinesgleichen nichts voraus haben wollen, wohl aber vor dem Ungleichen? — Ja. — So gleicht also, sagt' ich, der Gerechte dem Weisen und Guten, der Ungerechte aber dem Schlechten und Unkundigen? — So scheint's. — Nun haben wir aber

zugegeben daß Jeder von Beiden dasjenige auch sei dem er gleiche? — Freilich haben wir's zugegeben. — So haben wir denn also erwiesen daß der Gerechte gut und weise ist, der Ungerechte aber unkundig und schlecht.

22. Thrasymachos gab das Alles zu, aber nicht so leicht wie ich es jetzt erzähle, sondern sich sperrend und mit Mühe, unter unsäglichem Schweiße, weil es ohnehin ein Sommertag war; damals sah ich auch zum ersten Mal in meinem Leben den Thrasymachos roth werden. Nachdem wir nun mit einander darüber völlig einig geworden waren daß die Gerechtigkeit Tugend seie und Weisheit, die Ungerechtigkeit aber Schlechtigkeit und Unverstand, fuhr ich fort: nun ja, das hätten wir denn also abgemacht; wir haben aber auch behauptet daß die Ungerechtigkeit etwas Haltbares sei; oder erinnerst du dich nicht, Thrasymachos? Ich erinnere mich wohl, erwiderte er; aber ich bin auch mit dem was du eben sagst nicht einverstanden, und wüßte darüber zu sprechen. Spräche ich aber, so, weiß ich wohl, würdest du sagen ich glaube mich auf der Rednerbühne. Entweder also laß mich sprechen so viel ich will, oder, wenn du fragen willst, so frage; ich will Dir, wie den alten Weibern wenn sie ein Märchen vorerzählen, Ja, ja sagen und mit dem Kopfe nicken und ihn schütteln. Nur ja nicht wider deine Ueberzeugung, sagte ich. Nun ja, dir zu Gefallen, versetzte er, da du mich nun einmal nicht reden lässest. Aber was willst du weiter? Nichts, bei Gott, antwortete ich; sondern wenn du das thun willst so thue es; ich will Dich fragen. — Nur zu! — So frage ich dich also, wie zuvor, damit wir das Gesagte auch in geordneter Reihenfolge untersuchen, [p. 351] von welcher Art die Gerechtigkeit ist im Vergleich mit der Ungerechtigkeit? Es ist nämlich behauptet worden daß die Ungerechtigkeit mächtiger und stärker seie als die Gerechtigkeit; wenn aber nunmehr die Gerechtigkeit Weisheit und Tugend

ist, so wird sich leicht zeigen daß sie auch stärker ist als die Ungerechtigkeit, da ja die Ungerechtigkeit Unverstand ist: das wird jetz Jedermann einsehen. Indessen will ich's nicht auf so einfache Weise untersuchen, Thrasymachos, sondern etwa folgendermaßen. Von einem Gemeinwesen behauptest du daß es ungerecht sei und andere Gemeinwesen ungerechter Weise zu knechten suche und geknechtet habe und in Folge davon auch wirklich viele unter sich habe? Immerhin, erwiderte er; und zwar wird das beste Gemeinwesen dieß am ehesten thun und dasjenige welches am vollendetsten ungerecht ist. Ich verstehe, sagt' ich, das war deine Behauptung; aber erwäge in Bezug auf sie Folgendes: wird das einem andern überlegen gewordene Gemeinwesen seine Macht ohne Gerechtigkeit behaupten, oder bedarf es dazu nothwendig der Gerechtigkeit? Wenn, antwortete er, die Gerechtigkeit, wie du eben behauptet hast, Weisheit ist, dann mit Gerechtigkeit; wenn aber so wie ich sagte, dann mit Ungerechtigkeit. Ich bin sehr erfreut, Thrasymachos, sagt' ich, daß du nicht blos Ja und Nein nickst, sondern sogar ganz gut antwortest. Das thu' ich eben dir zu Gefallen, versetzte er. Das ist schön von dir; aber thue mir nun auch den Gefallen und sage: glaubst du, ein Gemeinwesen oder ein Heer, oder Räuber oder Diebe, oder sonst ein Volk das gemeinsam ungerechter Weise auf etwas ausgeht, könne etwas ausrichten wenn sie einander Unrecht thun? Natürlich nicht, erwiderte er. Wenn sie aber nicht Unrecht thun, geht es nicht eher? — Allerdings. — Darum wohl, Thrasymachos, weil die Ungerechtigkeit Zwiespalt und Haß und gegenseitigen Kampf verursacht, die Gerechtigkeit aber Eintracht und Freundschaft. Ist's nicht so? Meinethalben, sagte er, damit ich nicht Händel mit dir bekomme.

23. Schön von dir, mein Bester. Nun sage mir dieß: wenn also dieß das Werk der Ungerechtigkeit ist, Haß zu erregen wo sie

immer ist, wird sie nicht auch wenn sie unter Freien und Knechten einkehrt unter diesen gegenseitigen Haß und Zwietracht entflammen und sie unfähig machen gemeinsam mit einander zu handeln? — Allerdings. — Und wie? wenn sie in Zweien sich befindet — werden sie nicht in Zwist gerathen, einander hassen und Feinde werden sowohl gegen einander als gegen die Gerechten? Das werden sie, antwortete er. — Wenn nun aber, mein Vortrefflichster, die Ungerechtigkeit einem Einzigen einwohnt — wird sie dann ihre Wirkung verlieren, oder um Nichts gemindert sie behalten? Sie mag sie ungemindert behalten, versetzte er. So hat also offenbar die Ungerechtigkeit die Wirkung daß sie Jeden dem sie einwohnt, mag es nun ein Gemeinwesen sein oder ein Geschlecht oder ein Heer oder was sonst immer, für's Erste unfähig [p. 352] macht mit sich selbst zu handeln in Folge von Zwietracht und Uneinigkeit, und überdieß mit sich selbst und jedem Gegner und dem Gerechten verfeindet? Ist's nicht so? — Allerdings. — Auch wenn sie einem Einzigen einwohnt wird sie, denk' ich, das Alles schaffen was sie ihrer Natur nach bewirkt: für's Erste wird sie ihn unmächtig machen, weil er mit sich in Zwiespalt und uneinig ist, sodann sich selbst und den Gerechten verhaßt. Nicht wahr? — Ja. — Gerecht sind aber, mein Lieber, auch die Götter? Meinetwegen, sagte er. Also auch den Göttern verhaßt, Thrasymachos, wird der Ungerechte sein, der Gerechte aber ihnen befreundet. Fahre getrost fort und laß dir's schmecken, sagte er: ich werde nicht gegen dich auftreten, um nicht diese da zu Feinden zu bekommen. Nun so komm, sagt' ich, trage vollends auch den Rest der Bewirtung auf, indem du antwortest wie bisher. Denn daß die Gerechten offenbar weiser und besser und zum Handeln fähiger sind, die Ungerechten aber unfähig etwas miteinander auszurichten — und wenn wir auch je einmal von Ungerechten sagen sie haben etwas gemeinschaftlich mit einander kräftig ausgeführt, so ist das nicht

vollständig richtig ausgedrückt; denn wenn sie ganz und gar ungerecht wären so hätten sie einander nicht verschont, sondern offenbar wohnte ihnen ein Theil Gerechtigkeit ein, welcher bewirkte daß sie nicht gleichzeitig einander und denjenigen wider welche sie auszogen Unrecht zufügten, durch welchen sie ausgeführt haben was sie ausführten, daß sie durch die Ungerechtigkeit nur halb verdorben auf das Ungerechte ausgegangen sind, da die ganz Schlechten auch vollkommen ungerecht sind und zum Handeln unfähig — daß das sich so verhält, nicht aber wie du es Anfangs aufstelltest, begreife ich. Ob nun aber auch die Gerechten besser leben als die Ungerechten und glücklicher sind, was wir später zu untersuchen uns vorgenommen haben, müssen wir jetzt untersuchen. Zwar erhellt es, wie mich dünkt, auch dießmal aus dem Gesagten; dennoch müssen wir es noch besser untersuchen. Denn nicht von etwas Gleichgültigem ist die Rede, sondern davon wie man leben müsse. So untersuche es denn, sprach er. Sogleich, erwiderte ich; so sage mir denn: glaubst du daß es ein Geschäft des Pferdes gibt? — Ja. — Nimmst du das als Geschäft eines Pferdes oder irgend eines Anderen an, was man entweder ausschließlich oder doch am besten mit jenem verrichtet? Ich verstehe dich nicht, sagte er. Oder so: siehst du mit etwas Anderem als mit den Augen? — Natürlich nein. — Und hörst du mit etwas Anderem als den Ohren? — Keineswegs. — So werden wir also mit Recht sagen daß dieß dieser Geschäft sei? — Allerdings. — Und wie — [p. 353] könntest du nicht auch mit einem Schwerte und einem Federmesser und vielem Anderen einen Zweig von einer Weinrebe abschneiden? — Immerhin. — Aber mit Nichts, denk' ich, so gut wie mit einer hiezu gearbeiteten Hippe? — Richtig. — Werden wir also nicht dieß als das Geschäft derselben bezeichnen? — Das werden wir freilich.

24. Jetzt, denk' ich, wirst du besser verstehen was ich eben

meinte als ich fragte: ob nicht das eines jeden Dinges Geschäft sei was es entweder allein oder besser als alle andern verrichtet? O ja, antwortete er, ich verstehe es, und ich glaube daß dieß jedes Dinges Geschäft ist. Schön, sagt' ich. Glaubst du nun auch daß jedes Ding dem ein Geschäft zugewiesen ist auch eine Tugend habe? Halten wir uns wieder an dieselben Beispiele: die Augen, sagen wir, haben ein Geschäft? — Ja. — Haben nun die Augen auch eine Tugend? — Auch dieß. — Und die Ohren — hatten sie ein Geschäft? — Ja. — Also auch eine Tugend? — Auch dieß. — Und ist's mit allem Anderen nicht ebenso? — O ja. — Gib Acht: können die Augen je ihr Geschäft gut verrichten wenn sie nicht ihre eigenthümliche Tugend haben, sondern statt der Tugend Schlechtigkeit? Wie wäre das möglich? erwiderte er; denn du meinst wohl Blindheit anstatt des Sehens. Was immer, sagte ich, ihre Tugend ist; denn danach frage ich noch nicht, sondern ob das Verrichtende mit seiner eigenthümlichen Tugend sein Geschäft gut verrichten wird, mit Schlechtigkeit aber schlecht? Damit hast du Recht, versetzte er. So werden also auch die Ohren, wenn sie ihrer Tugend beraubt werden, ihr Geschäft schlecht verrichten? — Allerdings. — Nehmen wir dasselbe nun auch von allem Andern an? — Ich denke. — So komm' und erwäge nach diesem Folgendes: gibt es ein Geschäft der Seele welches du schlechterdings mit nichts Anderem in der Welt verrichten kannst? Z. B. Folgendes: das Sorgen und Regieren und Berathen und alles Derartige — können wir es mit Recht etwas Anderem als der Seele zutheilen und behaupten daß es jenem eigen sei? — Nein, nichts Anderem. — Und wie ist's mit dem Leben — werden wir es als Geschäft der Seele bezeichnen? Ganz wohl, erwiderte er. Also behaupten wir daß es auch eine Tugend der Seele gebe? — Ja wohl. — Wird nun, Thrasymachos, die Seele ihre Geschäfte gut verrichten wenn sie ihrer eigenthümlichen Tugend

beraubt ist, oder ist das unmöglich? — Es ist unmöglich. — Es muß also nothwendig eine schlechte Seele schlecht regieren und sorgen, die gute aber in allen diesen Beziehungen gut verfahren? — Nothwendig. — Nun haben wir aber zugegeben daß Gerechtigkeit Tugend der Seele sei und Ungerechtigkeit ihre Schlechtigkeit. — Allerdings haben wir's zugegeben. — Die gerechte Seele und der gerechte Mensch wird also gut leben, und der ungerechte schlecht. Es folgt dieß offenbar aus deinen Worten, versetzte er. [p. 354] Nun ist aber doch derjenige welcher gut lebt selig und glücklich, und wer nicht — das Gegentheil? — Immerhin. — Der Gerechte ist also glücklich, der Ungerechte unglücklich. Meinethalben, sagte er. Unglücklichsein ist nun aber doch nicht vortheilhaft, wohl aber das Glücklichsein. — Immerhin. — Nimmermehr also, mein bester Thrasymachos, ist die Ungerechtigkeit nützlicher als die Gerechtigkeit. Das soll denn also, Sokrates, dein Festschmaus zum Bendistage*) sein, sagte er. Den hab' ich dir zu danken, Thrasymachos, versetzte ich, weil du freundlich gegen mich geworden bist und das Schmollen aufgegeben hast. Doch habe ich nicht ordentlich geschmaust, durch meine eigene, nicht durch deine Schuld; sondern wie Naschsüchtige rasch nach jedem Gerichte das aufgetragen wird greifen und davon kosten, ehe sie noch das vorhergehende gehörig genossen haben, so komme auch ich mir vor, indem ich noch ehe wir das zuerst Betrachtete gefunden hatten, was nämlich das Gerechte seie, dieß fahren gelassen und mich darauf gestürzt habe zu untersuchen ob dasselbe Schlechtigkeit ist und Unverstand, oder Weisheit und Tugend, und dann, als später die Behauptung dazwischenkam daß die Ungerechtigkeit vortheilhafter sei als die Gerechtigkeit, mich nicht

*) Der 19te Thargelion. Bendis ist die thrakische Mondsgöttin, also ähnlich der Artemis. Vgl. übrigens auch die Einleitung S. 24.

enthalten konnte von jenem weg auf dieses überzugehen, so daß jetzt für mich das Ergebniß aus dem Gespräche ist daß ich gar Nichts weiß. Denn weiß ich nicht was das Gerechte ist, so kann ich unmöglich wissen ob dasselbe eine Tugend ist oder nicht, und ob der welcher es hat unglücklich ist oder glücklich.

Zweites Buch.

1. [p. 357] Wie ich das gesagt glaubte ich mit dem Reden fertig zu sein; es war aber vielmehr, wie es schien, erst der Anfang. Denn Glaukon, der allezeit bei jedem Anlasse höchst tapfer ist, nahm auch jetzt Thrasymachos' Zurücktreten nicht an, sondern sagte: Sokrates, willst du uns überzeugt zu haben scheinen oder wirklich überzeugen daß es unbedingt besser ist gerecht zu sein als ungerecht? Wirklich davon zu überzeugen zöge ich vor, wenn es in meiner Kraft stände, antwortete ich. Dann thust du nicht, versetzte er, was du willst. Denn sage mir: glaubst du daß es ein Gutes gibt das wir zu haben wünschen nicht aus Verlangen nach dem daraus sich Ergebenden, sondern weil wir es selbst um seiner selbst willen lieb haben? Wie das Frohsein und die Genüsse welche unschädlich sind, und aus welchen für die Folgezeit Nichts erwächst, als daß man froh ist wenn man sie hat. Ich glaube, erwiderte ich, daß es Derartiges gibt. — Und wie — was wir sowohl selbst und um seiner selbst willen lieben als auch wegen des aus ihm Hervorgehenden? Dergleichen hinwiederum das Verständigsein und das Sehen und das Gesundsein ist; denn das Derartige haben wir ja wohl aus beiden Gründen lieb. Ja, sagte ich. Siehst du auch noch eine dritte Art von Gutem, worunter das

Turnen gehört und das Arzneinehmen in Krankheiten und das Arzneiverordnen und womit man sonst noch Geld verdient? Denn von diesem werden wir sagen daß es zwar lästig ist, aber nützlich für uns, und es selbst um seiner selbst willen würden wir wohl nicht zu haben wünschen, wohl aber um des Lohnes willen und wegen alles Anderen was daraus entsteht. Es gibt auch dieses Dritte, sagt' ich; aber was nun weiter? Unter welches von diesen, fragte er, rechnest du die Gerechtigkeit? Ich denke, antwortete ich, [p. 358] zum Besten, zu dem was sowohl um seiner selbst willen als wegen des daraus sich Ergebenden liebhaben muß wer glücklich werden will. So deucht aber nicht der Menge, versetzte er, sondern daß sie zu der lästigen Art gehöre, die man wegen des Lohnes und des guten Namens der öffentlichen Meinung zu lieb treiben, an sich selbst aber als beschwerlich fliehen müsse.

2. Ich weiß, antwortete ich, daß man sie so ansieht, und längst wird von Thrasymachos sie als solche getadelt [, die Ungerechtigkeit aber gelobt]; aber ich bin, wie es scheint, hartköpfig. Nun denn — so höre auch mich, versetzte er, falls du damit einverstanden bist. Denn Thrasymachos hat sich meines Bedünkens früher als er sollte von deiner Zauberkraft wie eine Schlange einschläfern lassen; mir aber ist der Nachweis in Bezug auf Beides noch nicht nach meinem Sinne erfolgt; denn ich wünsche zu hören was beides ist und welche Wirkung es an und für sich hat, wenn es in der Seele ist; die Belohnungen aber und was aus beiden hervorgeht — die will ich bei Seite lassen. Ich will es nun folgendermaßen machen, falls du damit einverstanden bist: ich will den Faden des Gesprächs von Thrasymachos aufnehmen und zuerst sagen was man als das Wesen und den Ursprung der Gerechtigkeit bezeichnet, zweitens daß Alle welche sie treiben ungern sie treiben, als etwas Nothwendiges, nicht aber als etwas Gutes; drittens

daß sie Recht daran thun, weil ja, wie sie sagen, das Leben des Ungerechten viel besser ist als das des Gerechten. Mir, Sokrates, kommt es nicht so vor; indessen weiß ich mir nicht zu helfen, weil Thrasymachos und tausend Andere mir die Ohren vollgeschwatzt haben; dagegen die Ausführung für die Gerechtigkeit, wie sie besser sei als die Ungerechtigkeit, habe ich noch von Niemand vernommen wie ich möchte; ich möchte es aber an und für sich selbst gepriesen hören, und von dir glaube ich am ehesten Auskunft zu erhalten. Ich will denn also in ausgedehnter Darstellnng das ungerechte Leben loben, und dann dir zeigen auf welche Weise ich von Dir die Ungerechtigkeit getadelt und die Gerechtigkeit gelobt hören möchte. Aber sieh zu ob dir mein Vorschlag recht ist. Ganz wohl, erwiderte ich; denn über was Anderes könnte ein Verständiger mit größerem Vergnügen oft sprechen und hören? Ganz schön, versetzte er; so höre denn was ich zuerst darüber ausführen zu wollen erklärte, was und welcher Art und woraus entstanden die Gerechtigkeit ist.

Seinem Wesen nach, sagt man, sei das Unrechtthun etwas Gutes, das Unrechtleiden ein Uebel; dabei aber sei das Unrechtleiden ein größeres Uebel als das Unrechtthun ein Gut; wenn sie daher einander Unrecht thun und von einander Unrecht leiden und von Beidem zu kosten bekommen, so finden es diejenigen welche nicht im Stande sind dem Einen zu entfliehen [p. 359] und das Andere zu wählen vortheilhafter sich mit einander dahin zu vertragen daß man weder Unrecht thue noch leide; und in Folge dessen hätten sie begonnen sich Gesetze zu machen und Verträge unter sich zu schließen, und haben das vom Gesetze Gebotene das Gesetzliche und Gerechte genannt. Und das sei denn die Entstehung und das Wesen der Gerechtigkeit, welche die Mitte halte zwischen dem größten Gute, dem straflosen Unrechtthun, und dem größten Uebel, der Unfähigkeit erlittenes Unrecht zu rächen: das Gerechte aber, als

das zwischen diesen beiden in der Mitte Stehende, habe man lieb nicht als etwas Gutes, sondern man ehre es weil man zum Unrechtthun zu schwach sei. Denn wer dieses zu thun vermöge und ein rechter Mann sei, der werde nie mit Jemand sich vertragen weder Unrecht zu thun noch sich anthun zu lassen; er müßte sonst ein Narr sein. Dieß und von dieser Art wäre nun also, Sokrates, das Wesen der Gerechtigkeit, und dieß das woraus sie entsteht, nach der gewöhnlichen Auffassung.

3. Daß aber auch die welche sie üben nur aus Unfähigkeit Unrecht zu thun gegen ihre Neigung sie üben, werden wir am ehesten wahrnehmen, wenn wir es mit unserer Erwägung so machen: wir wollen Beiden, dem Gerechten und dem Ungerechten, Freiheit geben zu thun was sie nur wollen, und dann nachgehen und zusehen wohin seine Neigung jeden von Beiden treiben wird. Da werden wir denn den Gerechten ertappen wie er mit dem Ungerechten zusammengeht aus Sucht mehr zu bekommen, was jede Natur an sich als etwas Gutes verfolgt, und erst durch Gesetz und Nöthigung zur Achtung der Gleichheit herübergebracht wird. Die Freiheit welche ich meine wäre ungefähr in der Art daß ihnen eine Kraft würde wie sie einst (Gyges,) der Ahnherr des Lydiers*), besessen haben soll. Er sei nämlich ein Hirte im Dienste des damaligen Herrschers von Lydien gewesen, und in Folge starken Regens und eines Erdbebens sei ein Riß in der Erde entstanden und eine Oeffnung an dem Orte wo er waidete. Wie er das sah habe er sich gewundert und sei hinabgestiegen und habe da, unter anderem Wunderbaren von dem die Sage erzählt, auch ein hohles ehernes Pferd erblickt, mit Thüren, zu denen er hineingeguckt und innen einen Leichnam, wie es schien, von mehr als menschlicher Größe gewahrt habe. Dieser habe sonst Nichts gehabt als an der Hand einen goldenen Ring, den er sich an den Finger gesteckt habe und dann herausgestiegen sei. Bei der gewöhnlichen Zusammenkunft der Hirten, um dem Könige den Monatsbericht über die Heerden zu erstatten, habe darauf auch er sich eingefunden, mit dem Ring am Finger. Wie er so unter den Uebrigen saß habe er zufällig den Ringkasten gegen sich, dem Inneren der Hand zu, gedreht; in Folge dessen sei er seinen Nebensitzern unsichtbar geworden, [p. 360] und sie haben von ihm als einem Abwesenden gesprochen. Er habe sich gewundert, wieder den Ring angefaßt und dessen Kasten nach außen gedreht, und darauf sei er sichtbar geworden. Als er dieses bemerkt, habe er mit dem Ringe den Versuch gemacht, ob er diese Kraft besitze, und wirklich sei es ihm immer so gegangen daß wenn er den Kasten nach innen gedreht er unsichtbar geworden sei, und sichtbar wenn nach außen. Nach dieser Entdeckung habe er sogleich es dahin zu bringen gewußt daß er einer der an den König Abgesendeten wurde. Da habe er denn dessen Weib zum Ehebruch verführt, habe in Gemeinschaft mit ihr dem Könige nachgestellt, ihn ermordet und sich der Herrschaft bemächtigt. Wenn es nun zwei solcher Ringe gäbe, und den einen der Gerechte sich ansteckte, den andern der Ungerechte, so wäre, wie mich dünkt, wohl Keiner von so eherner Festigkeit daß er bei der Gerechtigkeit bliebe und es über sich gewänne fremden Gutes sich zu enthalten und es nicht zu berühren, trotzdem daß er ohne Scheu sogar vom Markte weg nehmen dürfte was er wollte, und in die Häuser hineingehen und beiwohnen wem er wollte, und morden und aus dem Gefängniß befreien wen er wollte, und überhaupt handeln wie ein Gott unter

*) Des lydischen Königs Krösus, welcher letzter Herrscher aus der Dynastie der Mermnaden war, als deren Gründer Gyges galt, der Nachfolger des Kandaules (716 — 678 v. Chr.). Das gleiche Märchen erzählt Herodot I, 8, doch in abweichender Weise. Vgl. auch unten X, 12.

den Menschen. Wenn er aber so handelte, so würde er nicht verschieden von dem Andern verfahren, sondern Beide giengen denselben Weg. Und doch wird man dieß als ein sicheres Zeichen betrachten daß Niemand freiwillig gerecht ist, sondern in Folge von Nöthigung, weil es für den Einzelnen nichts Gutes ist; denn glaubt sich Jeder im Stande Unrecht zu thun, so thut er's. Jedermann meint nämlich daß die Ungerechtigkeit für den Einzelnen weit vortheilhafter sei als die Gerechtigkeit, und diese Meinung ist richtig, wie derjenige behauptet der über einen solchen Gegenstand sich ausspricht. Denn wenn Jemand im Besitze solcher Freiheit nie Unrecht thun wollte und fremdes Gut nicht berühren würde, so würde er Allen die es bemerkten höchst unglücklich und unverständig erscheinen, einander gegenüber aber würden sie ihn loben, indem sie einander täuschten aus Furcht Unrecht zu erleiden. Damit verhält es sich nun also.

4. Sodann das Urteil selbst über das Leben derjenigen von denen wir reden — werden wir nur dann im Stande sein richtig zu fällen, wofern wir den Gerechtesten und den Ungerechtesten einander gegenüberstellen, sonst nicht. Wie stellen wir sie nun einander gegenüber? Folgendermaßen. Nehmen wir weder dem Ungerechten etwas von seiner Ungerechtigkeit, noch dem Gerechten von seiner Gerechtigkeit, setzen wir vielmehr Beide als vollendet in ihrem Treiben. Für's Erste nun der Ungerechte handle wie die großen Meister: wie z. B. ein ausgezeichneter Steuermann oder Arzt das in seiner Kunst Mögliche und das Unmögliche zu unterscheiden weiß und [p. 361] jenes unternimmt, dieses unterläßt und überdieß, wenn er je einmal einen Mißgriff gemacht hat, im Stande ist ihn zu verbessern: ebenso muß der Ungerechte, wenn er ganz ungerecht sein soll, seine ungerechten Handlungen so geschickt angreifen daß man sie nicht bemerkt; einen der sich ertappen läßt

muß man für einen schlechten halten; denn die äußerste Ungerechtigkeit ist: gerecht zu scheinen, während man es nicht ist. Man muß nun den vollendeten Ungerechten die vollendetste Ungerechtigkeit zutheilen und Nichts davon nehmen, sondern zugeben daß er, während er die größten Ungerechtigkeiten begeht, sich den größten Ruf hinsichtlich der Gerechtigkeit erworben hat, und falls er je einen Mißgriff begeht, ihn zu verbessern im Stande ist, indem er überzeugend zu sprechen vermag, wenn etwas von seinen Ungerechtigkeiten zur Anzeige kommt, und Gewalt anzuwenden wo immer Gewalt erforderlich ist, durch Muth und Stärke und den Besitz von Freunden und Mitteln. Nachdem wir diesen in solcher Art aufgestellt haben, wollen wir den Gerechten in der Erörterung neben ihn stellen, einen geraden und edlen Mann, der, wie Aeschylos sagt, nicht gut scheinen, sondern sein will. Das Scheinen also muß man wegnehmen. Denn wenn er gerecht scheint so werden ihm als einem so Scheinenden Ehren und Geschenke zufallen, und es ist dann ungewiß ob er wegen des Gerechten oder um der Ehren und Geschenke willen so ist. Man muß ihn also alles Andern außer der Gerechtigkeit entkleiden und seine Lage als der des Vorigen entgegengesetzt darstellen: während er nämlich keine Ungerechtigkeit begeht, soll er den größten Schein der Ungerechtigkeit haben, damit er hinsichtlich der Gerechtigkeit geprüft sei, ob er sich nicht erweichen lasse von der Verleumdung und deren Folgen; und er bleibe unwandelbar bis zu seinem Tode, sein Leben lang ungerecht erscheinend, in Wirklichkeit aber gerecht, damit Beide, wenn sie die äußerste Grenze erreicht haben, der Eine in der Gerechtigkeit, der Andere in der Ungerechtigkeit, beurteilt werden, welcher von Beiden der glücklichere sei.

5. Ei, ei, sagt' ich, mein lieber Glaukon, du säuberst ja die beiden Leute für die Beurteilung so gründlich wie Bildsäulen! So

sehr ich nur kann, versetzte er. Sind Beide so beschaffen, so ist es, glaub' ich, nicht mehr schwer darzulegen was für ein Leben Beider wartet. Also heraus damit; und falls es etwas plump ausfällt, so glaube, Sokrates, daß nicht ich rede, sondern die welche die Ungerechtigkeit mehr preisen als die Gerechtigkeit. Sie werden denn sagen daß der Gerechte unter diesen Umständen gegeißelt, gefoltert, gebunden werden wird, daß ihm die Augen ausgebrannt werden, [p. 362] und daß er zuletzt nach allen Mißhandlungen gekreuzigt werden und einsehen wird daß man gerecht nicht sein, sondern scheinen muß. Das Wort des Aeschylos*) würde also viel richtiger auf den Ungerechten angewendet. Denn in Wahrheit werden sie sagen daß der Ungerechte, sofern er etwas treibt das mit der Wahrheit zusammenhängt, und nicht nach dem Scheine lebt, nicht ungerecht erscheinen wolle, sondern sein,

Und eine tiefe Furche zieht er durch den Geist,
Aus der hervorsproßt wohlbedachter Rath,

zuerst zu regieren im Gemeinwesen, weil er als gerecht erscheint, dann zu heiraten aus welchem Hause er will, und zu verheiraten an wen er will, sich anzuschließen und zu verbinden mit wem er Lust hat, und über das Alles Vortheil und Gewinn zu haben, weil er sich das Unrechtthun nicht verdrießen läßt. In Folge dessen wird er in Kämpfen, persönlichen und öffentlichen, über die Feinde siegen und die Oberhand gewinnen, in Folge davon reich werden, daß er seinen Freunden wohlthun und seinen Feinden schaden kann und den Göttern Opfer und Weihgeschenke in großer Zahl und glänzend darbringen und viel besser als der Gerechte den Göttern und wem von den Menschen er will dienen, so daß er natürlich auch

*) In den Sieben vor Theben, V. 591 ff., wo es von Amphiaraos ausgesagt ist.

auf die Liebe der Götter einen größeren Anspruch hat als der Gerechte. So sagen sie, Sokrates, daß von Göttern und Menschen dem Ungerechten das Leben angenehmer gemacht werde als dem Gerechten.

6. Nachdem Glaukon dieß gesprochen, hatte ich im Sinne etwas darauf zu erwidern; sein Bruder Adeimantos aber sagte: du glaubst doch wohl nicht, Sokrates, daß über den Gegenstand schon hinreichend gesprochen sei? Nun was meinst du? fragte ich. Gerade das, versetzte er, ist nicht gesagt was am ehesten hätte gesagt werden sollen. Nun — wie es im Sprüchwort heißt: Jedem stehe ein Bruder zur Seite, so hilf auch du aus, wenn hier noch etwas mangelt. Wiewohl schon das von diesem Gesagte ausreicht mich niederzuringen und außer Stand zu setzen der Gerechtigkeit zu Hülfe zu kommen. Nichts da, erwiderte er; du mußt auch Folgendes noch hören; wir müssen nämlich auch die Darstellungen durchgehen welche den von diesem gegebenen entgegengesetzt sind, welche die Gerechtigkeit loben und die Ungerechtigkeit tadeln, damit deutlicher werde was Glaukon zu wollen scheint. Es sprechen nämlich die Väter zu ihren Kindern, und wer sonst für Jemand besorgt ist, und ermahnen sie, man müsse gerecht [p. 363] sein, indem sie nicht die Gerechtigkeit an sich selbst preisen, sondern den guten Namen den sie schafft, damit einem, wenn man für gerecht gelte, in Folge dieses Rufes Ehrenstellen zu Theil werden und Frauen und alles das was Glaukon eben aufgezählt als Folgen des guten Namens bei dem Ungerechten. Noch weiter aber gehen Jene in dem was sie über den Ruf sagen; denn sie kommen mit dem Beifall der Götter daher, und wissen da unendlich viel Gutes zu nennen das nach ihrer Angabe die Götter den Frommen verleihen, wie der gute Hesiod und Homer sagt, jener, die Götter machen daß die Eichen für die Gerechten

Eicheln zu oberſt tragen und mitten Schwärme von Bienen,
Und mit zottigem Vließ (ſagt er) ſind ſchwer umhangen die Schafe,*)

und vieles andere Gute das damit zuſammenhängt. Aehnlich auch der Andere; denn „wie ein" ſagt er

untadliger König, welcher in Furcht vor den Göttern
Recht und Gerechtigkeit ſchützt; ihm trägt denn die dunkele Erde
Weizen und Gerſte, mit Früchten beſchwert daſtehen die Bäume,
Stets fort mehrt ſich die Heerde, das Meer reicht Fiſche die Menge**).

Noch luſtiger ſpendet Muſaios und ſein Sohn***) den Gerechten das Gute von den Göttern; ſie führen ſie nämlich in ihrer Schilderung in die Unterwelt, laſſen ſie da ſich lagern, veranſtalten ein Gaſtmahl der Frommen und laſſen ſie da die ganze Zeit bekränzt mit Zechen verbringen, indem ſie als den ſchönſten Lohn der Tugend ewige Trunkenheit betrachten. Andere dehnen die Belohnung durch die Götter noch weiter aus als Jene; denn Kindeskinder, ſagen ſie, und ein Geſchlecht bleibe hinfort von dem Frommen und ſeinen Eiden Getreuen. Mit Dieſem und Aehnlichem alſo lobpreiſen ſie die Gerechtigkeit. Die Gottloſen aber und Ungerechten vergraben ſie in einen Schlamm in der Unterwelt und zwingen ſie in Sieben Waſſer zu tragen; und noch im Leben bringen ſie dieſelben in ſchlechten Ruf, und was Glaukon von den Gerechten, aber ungerecht Scheinenden, als ihre Strafen aufgezählt hat, das ſagen ſie

*) Heſiod, Werke und Tage, V. 233 f.

**) Homer, Odyſſee XIX, 109 ff.

***) Muſaios, Muſendiener, als Eigenname gebraucht für eine mythiſche Geſtalt aus der älteſten helleniſchen Culturgeſchichte, eine Vereinigung von Sänger, Prieſter und Seher, wie Orpheus. Sein Sohn wird namentlich der Gründer der Eleuſinien, Eumolpos, genannt.

von den Ungerechten aus; Anderes wiſſen ſie nicht. Das wäre denn alſo das Lob und der Tadel beider Theile.

7. Außer dieſem betrachte, Sokrates, auch noch eine andere Art von Ausſagen über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, die man von Laien wie von Dichtern hören kann. [p. 364] Wie aus Einem Munde ſingen alle daß die Mäßigung und Gerechtigkeit zwar etwas Schönes ſei, aber auch etwas Schweres und Mühſeliges; die Zügelloſigkeit aber und Ungerechtigkeit ſei angenehm und leicht zu erlangen und nur der Meinung und dem Geſetze nach etwas Schimpfliches. Auch vortheilhafter, ſagen ſie meiſt, ſei das Ungerechte denn das Gerechte, und ſind gleich bei der Hand die Schlechten welche reich ſind und ſonſtige Macht beſitzen glücklich zu preiſen und zu ehren, öffentlich und perſönlich, die Andern aber, wenn ſie ſchwach und arm ſind, zu beſchimpfen und mißachten, trotzdem daß ſie zugeben daß dieſe beſſer ſind als jene. Unter dieſem Allem aber iſt das Abenteuerlichſte was man über die Götter und die Tugend ſagen hört, daß nämlich auch die Götter ſchon vielen Guten Unglück und ein übles Leben zugetheilt haben, und den Entgegengeſetzten ein entgegengeſetztes Loos. Und Bettelprieſter und Wahrſager ziehen vor den Häuſern Reicher herum und machen ſie glauben daß ſie im Beſitze einer Kraft ſeien welche von den Göttern durch Opfer und Zauberſprüche erlangt werde, wenn etwa er oder ſeine Vorfahren ein Unrecht begangen haben, dieß gut zu machen unter Luſtbarkeiten und Feſten; und falls er einem Feinde etwas anthun wolle könne er mit wenig Koſten gleich gut einem Gerechten wie einem Ungerechten ſchaden, indem ſie mit gewiſſen Zaubermitteln und Bannſprüchen die Götter, wie ſie ſagen, bewegen ihnen dienſtbar zu ſein. Für alle dieſe Reden führen ſie als Zeugen Dichter an, indem die einen in Betreff der Bequemlichkeit des Schlechtſeins anführen:

Hin zum Laster vermag man sogar schaarweise zu kommen,
Leichtlich, der Weg ist glatt und wohnt gar sehr in der Nähe;
Doch vor die Tugend hin ist Schweiß von den Göttern gestellet,

und ein weiter und steiler Weg *). Die Andern berufen sich dafür daß die Götter sich von den Menschen bestimmen lassen auf Homer, weil auch dieser gesagt hat **):

Selbst Götter ja sind zu erflehen;
Diese vermag durch Opfer und demuthsvolle Gebete,
Durch Fettdampf und Spenden der Sterbliche günstig zu stimmen,
Welcher sie bittet nachdem er gesündiget oder gefrevelt.

Und einen ganzen Haufen Bücher bringen sie daher von Musaios und Orpheus, den Nachkommen der Selene und der Musen, wie es heißt, nach welchen sie Opferhandlungen verrichten, indem sie nicht nur Einzelne, sondern auch ganze Gemeinwesen glauben machen daß es Befreiungen und Reinigungen von Ungerechtigkeiten gebe mittelst Opfer und der Spielerei von Lustbarkeiten sowohl für noch [p. 365] Lebende als auch für Gestorbene, die sie denn Weihen nennen, welche uns von den dortigen Uebeln befreien; wer nicht opfert, dessen wartet Schreckliches.

8. Dieß Alles, mein lieber Sokrates, was in solcher Weise und so vielfach gesagt wird in Betreff der Tugend und des Lasters, wie die Menschen und Götter sich dazu verhalten hinsichtlich der Achtung, wie glauben wir daß es die Seele von Jünglingen stimme die es hören und von Natur gut ausgestattet sind und fähig auf alles Gesprochene gleichsam loszufliegen und sich daraus herauszulesen wie man beschaffen sein und welchen Weg man gehen müsse

*) Hesiod Werke und Tage, V. 287 ff.
**) Ilias IX, 497 ff. nach Wiedasch.

um am besten durchs Leben zu kommen? Wahrscheinlich wird ein Solcher zu sich mit Pindar's bekannten Worten sagen: soll ich

Auf dem Pfad des Rechts, grad die Burg hinan,
Oder mit schleichendem Trug mich hinaufziehn,

und so mich umschanzend durchs Leben gehen? Denn wie ich gehört habe heißt es, wenn ich gerecht sei habe ich davon keinen Nutzen, falls ich es nicht auch scheine, wohl aber Beschwerden und offenbare Nachtheile; dem Ungerechten aber, der sich den Schein der Gerechtigkeit zu verschaffen weiß, wird ein gottvolles Leben zugeschrieben. Wenn also der Schein, wie mich die Weisen lehren, die Wahrheit auch zu Boden ringet und über das Glück verfügt, so muß man denn ganz ihm sich zuwenden; ich muß als Eingang und Verzierung ein Scheinbild von Tugend rings um mich herummalen und des hochweisen Archilochos *) schlauen und vielgewandten Fuchs hinter mir herziehen. Aber, aber, wird Jemand sagen, es ist nicht leicht immer mit seiner Schlechtigkeit unentdeckt zu bleiben. Es ist eben überhaupt nichts Großes leicht, werden wir erwidern; trotzdem müssen wir, wenn wir glücklich sein wollen, diesen Weg gehen, wie die Spur der Rede uns leitet. Denn zum Zwecke des Unentdecktbleibens werden wir Verschwörungen und Verbrüderungen schließen; auch gibt es Lehrer der Ueberredekunst, welche einem die Fertigkeit zum Volke und vor Gericht zu sprechen beibringen; und in Folge dessen werden wir das Eine durch Ueberredung, das Andere durch Gewalt zu Stande bringen, so daß wir in Vortheil kommen und nicht bestraft werden. Aber freilich den Göttern ist weder möglich verborgen zu bleiben noch Gewalt anzuthun. Nun — wenn es keine gibt oder sie sich nicht um die mensch-

*) Anspielung auf eine Fabel dieses hochberühmten Jambographen.

lichen Dinge kümmern, so brauchen auch wir uns nicht zu kümmern um das Verborgenbleiben. Gibt es aber und nehmen sie sich der Menschen an, so kennen wir sie und haben von ihnen gehört einzig durch die Reden und die Dichter welche ihre Abstammung beschrieben haben. Diese aber sagen selbst daß man durch Opfer und durch demütiges Flehen und Weihgeschenke sie umstimmen und herumbringen könne. Entweder nun muß man diesen Beides glauben, oder keines von Beidem; hat man ihnen zu glauben, so muß man Unrecht thun und nach den ungerechten Handlungen Opfer darbringen. [p. 366] Denn sind wir gerecht, so werden wir von den Göttern nur nicht gestraft werden, aber auch die aus der Ungerechtigkeit erwachsenden Vortheile von uns stoßen; sind wir aber ungerecht, so werden wir Vortheil haben, und, wenn wir Uebertretungen und Fehler begehen, durch Flehen sie bewegen und ungestraft davon kommen. Aber freilich in der Unterwelt werden wir bestraft werden für die hier begangenen Ungerechtigkeiten, entweder wir selbst oder unsere Kindeskinder. Indessen, mein Lieber, wird er sich besinnend sagen, da vermögen hinwiederum die Weihen viel und die lösenden Götter, wie die größten Gemeinwesen sagen, und die als Göttersöhne geborenen Dichter und Verkündiger der Götter, welche angeben daß dieß sich so verhalte.

9. Welche Gründe also hätten wir noch um die Gerechtigkeit der größten Ungerechtigkeit vorzuziehen, — da wir diese nur mit scheinbarem Anstande verbinden dürfen um bei Göttern und Menschen im Leben und nach dem Tode wohl zu fahren, wie die von den Meisten und Höchsten gesprochene Rede lautet? Nach allem Gesagten, wie ist es möglich, Sokrates, daß Jemand Lust hätte die Gerechtigkeit zu ehren welcher irgend eine Stärke hat der Seele oder des Vermögens, des Leibes oder des Geschlechtes, und nicht vielmehr lachete wenn er sie loben hört? Denn gewiß, wenn auch

Jemand im Stande ist das Gesagte als unrichtig zu erweisen und vollständig sich überzeugt hat daß die Gerechtigkeit das Beste sei, so wird er wohl große Nachsicht haben und den Ungerechten nicht zürnen, sondern er weiß daß — mit Ausnahme derer welche vermöge einer ihrer göttlichen Natur eingepflanzten Abneigung gegen das Unrechtthun oder in Folge gewonnener Wissenschaft sich dessen enthalten — von den Andern kein Einziger aus freien Stücken gerecht ist, sondern nur in Folge von Unmännlichkeit oder des Alters oder sonstiger Schwäche das Unrechtthun tadelt, weil er selbst dazu die Kraft nicht hat. Es erhellt dieß daraus: sobald einer von diesen zu Kraft gelangt thut er gleich Unrecht so sehr er vermag. Und an allem dem ist nichts Anderes Schuld als das wovon diese ganze Rede an dich, Sokrates, bei diesem und bei mir ausgegangen ist, zu sagen: Mein Bester, von euch Allen die ihr Lobredner der Gerechtigkeit zu sein behauptet, von den Heroen der Urzeit an, soweit von diesen Kunde erhalten, bis auf die jetztlebenden Menschen, hat kein Einziger jemals die Ungerechtigkeit getadelt oder die Gerechtigkeit gepriesen von einer andern Seite als sofern Ruf und Ehren und Geschenke von ihnen abhängen; Beides an sich aber, nach seiner eigenthümlichen Kraft, wie es in der Seele dessen ist der es hat und dem Blicke der Götter und Menschen sich entzieht, hat noch nie Jemand weder in einer Dichtung noch in ungebundener Form befriedigend beschrieben, wie nämlich das Eine das größte aller Uebel sei welche die Seele an sich hat, die Gerechtigkeit aber das größte Gut. [p. 367] Denn hättet ihr Alle von Anfang an so gesprochen und uns von Kindheit auf davon überzeugt, so würden wir nicht einander bewachen daß wir nicht Unrecht thun, sondern Jeder wäre selbst bei sich der beste Wächter, aus Furcht er möchte, wenn er Unrecht thue, das größte Uebel in sich aufnehmen.

Dieß, Sokrates, und vielleicht noch weiter als dieß könnte

Thrasymachos oder sonst Jemand über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sprechen, auf eine gehässige Weise, wie mir scheint, die Wirkung beider verkehrend. Ich aber habe — ich brauche dir Nichts zu verbergen — aus Begierde das Gegentheil aus deinem Munde zu hören mit möglichster Ausführlichkeit gesprochen. Zeige uns nun durch deine Rede nicht nur daß die Gerechtigkeit besser ist als die Ungerechtigkeit, sondern auch wie jede von beiden den der sie hat zurichtet, daß an und für sich selbst die eine etwas Uebles, die andere etwas Gutes ist. Den Schein aber nimm hinweg, wie Glaukon gewünscht hat. Denn wofern du nicht auf beiden Seiten den wahren wegnimmst und den unwahren hinzusetzest, so werden wir sagen daß du nicht das Gerechte lobest, sondern das Scheinen, auch nicht das Ungerechtsein tadlest, sondern das Scheinen, und daß du aufforderest heimlich ungerecht zu sein, und dem Thrasymachos darin Recht gebest daß das Gerechte das für einen Andern Gute sei, das dem Ueberlegenen Zuträgliche, und das Ungerechte das ihm selbst Zuträgliche und Nützliche, für den Schwächeren aber Unzuträgliche. Da du nun zugegeben hast daß die Gerechtigkeit zu den größten Gütern gehört, die theils wegen des aus ihnen Fließenden werth sind besessen zu werden, viel mehr aber um ihrer selbst willen, wie bekanntlich das Sehen, Hören, Verständigsein und die Gesundheit, und was es sonst für Güter gibt die vermöge ihrer eigenen Natur und nicht dem Scheine nach segensreich sind, so lobe denn eben das an der Gerechtigkeit was sie an sich selbst dem nützt der sie hat und die Ungerechtigkeit schadet; den Lohn und Schein aber laß Andere loben. Denn von Andern ließe ich mir's gefallen wenn sie auf diese Weise die Gerechtigkeit lobeten und die Ungerechtigkeit tadelten, indem sie nämlich an ihnen den Schein und den Lohn preisen und schmähen würden, von dir aber nicht, wofern du es nicht ausdrücklich haben wolltest, weil du dein ganzes Leben lang auf nichts

Anderes gesehen hast als auf dieß. Zeige uns also durch deine Rede nicht bloß daß die Gerechtigkeit besser ist als die Ungerechtigkeit, sondern auch wie jede von beiden den der sie hat zurichtet, daß an und für sich selbst, mögen sie vor Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht, die eine etwas Gutes, die andere etwas Uebles ist.

10. Von jeher hatte ich meine Freude gehabt an dem Wesen des Glaukon und Adeimantos, und so freute ich mich denn besonders jetzt, wo ich Solches hörte, herzlich [p. 368] und sagte: Nicht übel hat von euch, ihr Söhne jenes ächten Mannes, der Liebhaber des Glaukon in dem Anfange seines elegischen Gedichts gesagt, als ihr euch in der Schlacht bei Megara ausgezeichnet hattet *), indem es dort heißt:

Söhne Aristons, göttliche Sprossen gefeierten Mannes!

Dieß scheint mir, meine Freunde, treffend zu sein; denn ihr habt wirklich göttliches Wesen bewiesen, wenn ihr euch nicht überzeugen ließet daß die Ungerechtigkeit besser ist als die Gerechtigkeit, während ihr doch im Stande seid so darüber zu sprechen. Es scheint mir aber als hättet ihr in Wahrheit euch nicht überzeugen lassen; ich schließe das aus eurer sonstigen Art; denn nach euren Worten für sich würde ich euch nicht getraut haben. Je mehr ich euch aber traue, um so größer ist meine Verlegenheit was ich anfangen solle; denn einmal weiß ich nicht wie ich helfen sollte, da ich mir dazu unfähig scheine, was ich daraus schließe daß ihr das was ich dem Thrasymachos gegenüber erwiesen zu haben glaubte, daß nämlich die Gerechtigkeit besser sei als die Ungerechtigkeit, mir nicht habt gelten lassen.

*) Vgl. Einleitung S. 26 u. 28. Der Liebhaber ist vermuthlich der als Elegiker, wie als einer der dreißig Tyrannen, bekannte Kritias.

Andererseits weiß ich auch nicht wie ich das Helfen sollte unterlassen können: denn ich fürchte es wäre sogar eine Sünde sich zu entziehen, wenn man Zeuge ist wie die Gerechtigkeit verlästert wird, und ihr nicht zu Hülfe zu kommen so lange man noch athmen und einen Laut von sich geben kann. So ist es denn das Beste ihr beizustehen so gut ich eben vermag. Glaukon und die Andern baten auf alle Weise zu Hülfe zu kommen und das Gespräch nicht fallen zu lassen, sondern zu erforschen was Beides sei und wie es sich mit dem Nutzen Beider in Wahrheit verhalte. Ich sprach nun meine Ansicht dahin aus: die Untersuchung zu der wir uns anschicken ist keine geringe, sondern erfordert ein scharfes Auge, wie mich dünkt. Da wir nun aber, sagt' ich, nicht stark sind, so halte ich für passend eine solche Untersuchung desselben vorzunehmen wie es etwa wäre wenn Jemand einen nicht sehr Weitsichtigen eine kleine Schrift aus der Ferne lesen heißen würde, und dann Jemand auf den Gedanken käme daß man dieselbe Schrift vielleicht anderswo größer und auf Größerem haben könne: da wär' es wohl, denk' ich, offenbar ein glücklicher Fund zuerst diese zu lesen, und dann erst bei der kleineren nachzusehen ob sie etwa dasselbe ist. Allerdings, sagte Adeimantos; aber wo siehst du, Sokrates, etwas Derartiges in der Untersuchung über das Gerechte? Ich will es dir sagen, antwortete ich. Gerechtigkeit, sagen wir, ist vorhanden in dem einzelnen Manne, sie ist es aber auch in einem ganzen Gemeinwesen? Immerhin, versetzte er. Nun ist aber doch ein Gemeinwesen größer als ein einzelner Mann? Freilich, erwiderte er. Vielleicht demnach ist mehr Gerechtigkeit in dem Größeren und hier leichter zu erkennen. Seid ihr also einverstanden, so wollen wir zuerst an [p. 369] den Gemeinwesen untersuchen von welcher Art es ist, und alsdann auch in dem Einzelnen es erforschen, indem wir die Aehnlichkeit mit dem Größeren in der Gestalt des Kleineren betrachten. Ja, dein Vorschlag scheint mir ganz schön, sagte er. Wenn wir also, fuhr ich fort, ein Gemeinwesen in seinem Werden betrachten würden, so würden wir wohl auch seine Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit werden sehen? Ich denke wohl, versetzte er. Bei seinem Werden dürfen wir wohl hoffen das was wir suchen leichter zu entdecken? Um Vieles, antwortete er. Meint ihr also wir sollen den Versuch machen es durchzuführen? Denn ich glaube daß es keine kleine Arbeit ist. Besinnt euch denn. Wir haben uns schon besonnen, erwiderte Adeimantos; thu uns nur den Gefallen.

11. Es wird denn also, begann ich, wie mich dünkt, wenn Jeder von uns nicht sich selbst genug ist, sondern viele Bedürfnisse hat. Oder was Anderes hältst du für den Anfang ein Gemeinwesen zu gründen? Nichts, erwiderte er. So nimmt also Jeder den Einen für dieses, einen Anderen für ein anderes Bedürfniß: und da der Bedürfnisse viele sind, so bekommen wir viele Genossen und Helfer auf Einen Wohnplatz zusammen, und nennen dieses Zusammenwohnen Gemeinwesen: nicht wahr? — Allerdings. — Aber auch gegenseitige Mittheilung, wenn dazu Stoff vorhanden, und Theilnahme findet Statt, indem der Einzelne dieß für sich besser findet. — Immerhin. — Nun denn, sagt' ich, wir wollen ein Gemeinwesen von vornherein aufbauen. Bauen wird dasselbe, wie es scheint, unser Bedürfniß. — Ja wohl. — Nun ist aber das erste und größte Bedürfniß die Herbeischaffung von Nahrung um des Seins und Lebens willen. — Gewiß. — Das zweite das der Wohnung, das dritte der Kleidung u. dgl. — So ist's. — Wohlan denn, sagte ich, wie wird das Gemeinwesen so Vieles herbeizuschaffen vermögen? Nicht wahr, der Eine ist ein Ackermann, der Andere ein Häuserbauer, ein Dritter Weber? Oder wollen wir auch noch einen Schuhmacher hinzufügen oder irgend einen Andern der für den Leib sorgt? — Recht so. — So bestände also das nothdürftigste Ge-

meinwesen aus vier bis fünf Menschen. — Offenbar. — Wie ist's nun? soll Jeder von diesen seine Arbeit für Alle gemeinschaftlich machen, z. B. der Ackermann allein für Vier Getreide herbeischaffen und die vierfache Zeit und Mühe aufwenden zu Herbeischaffung von Getreide, oder soll er, um sie unbekümmert, für sich allein den vierten Theil dieses Getreides schaffen [p. 370] in dem vierten Theil der Zeit, und die drei andern Viertheile das eine zu Anschaffung des Hauses verwenden, das andere eines Kleides, das dritte von Schuhen, und nicht mit der Mittheilung an Andere sich bemühen, sondern allein für sich seine Sachen besorgen? Adeimantos erwiderte: Vielleicht, Sokrates, ist es auf die erste Art leichter als auf die letztere. Das ist in der That nicht auffallend, versetzte ich; denn ich bin während Deiner Worte auf den Gedanken gekommen daß erstens Jeder von uns dem Andern von Natur durchaus nicht gleich ist, sondern verschieden in Bezug auf die Anlage, je zu Verrichtung eines anderen Geschäftes. Oder meinst du nicht? — O ja. — Und dann: wird es einer schöner machen wenn er, der Einzelne, viele Fertigkeiten übt, oder wenn ein Einzelner nur eine einzige? Im letzteren Falle, antwortete er. Nun ist aber auch dieß klar daß wenn Jemand die rechte Zeit für ein Geschäft vorüber läßt es verdorben ist? — Freilich. — Denn das Geschäft hat, scheint mir's, keine Lust zu warten bis der Handelnde Zeit hat, sondern der Handelnde muß dem Geschäfte durchaus nachgehen und darf es nicht als Nebensache behandeln. — Nothwendig. — Hienach wird also Alles mehr und schöner und leichter, wenn es ein Einzelner nach seiner Anlage und zur rechten Zeit verrichtet, alles Uebrige bei Seite lassend. — Allerdings. — So brauchen wir denn, Adeimantos, zu den erwähnten Verrichtungen mehr als vier Gemeindeglieder; denn der Ackermann wird sich, wie es scheint, seinen Pflug nicht selbst machen, wenn er gut ausfallen soll, noch einen

Spaten oder die übrigen Werkzeuge alle die zum Landbau gehören. Ebenso auch nicht der Häuserbauer; auch dieser braucht Vieles, und der Weber und Schuhmacher gleichfalls; oder nicht? — O ja. — Es werden also Zimmerleute und Schmiede und viele andere Handwerker dieser Art Genossen unseres kleinen Gemeinwesens werden und es bevölkert machen? — Allerdings. — Nun wäre es aber noch kein besonders großes wenn wir ihnen Rinderhirten und Schäfer und sonstige Hüter hinzufügten, damit die Ackerleute zum Pflügen Rinder hätten und die Bauleute zu den Fuhren in Gemeinschaft mit den Ackerleuten Zugvieh gebrauchen könnten, und die Weber und Schuhmacher Häute und Wolle. Das wäre aber, bemerkte er, keine kleine Gemeinde die das Alles hätte. Indessen, fuhr ich fort, das Gemeinwesen an einem Orte zu gründen wo es der Einfuhr nicht bedarf ist nahezu unmöglich. — Freilich ist's so. — Es würden daher weiter Andere nöthig sein, welche ihm aus andern Gemeinwesen herbeischaffen was es bedarf. — Allerdings. — Falls nun aber der Ausgesandte mit leeren Händen kommt, ohne etwas zu bringen von dem was diejenigen brauchen von welchen sie das holen lassen was sie selbst [p. 371] bedürfen, so wird er auch mit leeren Händen abziehen: nicht wahr? — So scheint mir. — Man muß demnach zu Hause nicht nur das für sich selbst Zureichende schaffen, sondern auch Derartiges und so viel wie Jene bedürfen? — Allerdings. — Eine größere Zahl Ackerleute und der sonstigen Arbeiter bedarf demnach unser Gemeinwesen. — Immerhin. — Auch wohl von den Gehülfen welche die Aus- und Einfuhr zu besorgen haben; das sind aber die Handelsleute, nicht wahr? — Ja. — Auch Handelsleute also werden wir bedürfen. — Gewiß. — Und falls der Handel zur See Statt findet, so werden noch viele Andere nöthig sein, welche sich auf Arbeiten verstehen die sich auf das Meer beziehen. — Allerdings viele.

12. Weiter: im Gemeinwesen selbst — auf welche Weise werden sie da einander mittheilen von dem was Jeder arbeitet? Um dessen willen haben wir ja eine Gemeinschaft gestiftet und ein Gemeinwesen gegründet. Offenbar, antwortete er, durch Verkaufen und Kaufen. So werden wir also in Folge dessen einen Markt und als verabredetes Zeichen für den Tausch eine Münze bekommen? — Immerhin. — Falls nun der Landmann oder sonst einer der Arbeiter, der etwas von ihm Gefertigtes auf den Markt bringt, nicht zu derselben Zeit kommt wie die welche das Seinige einzutauschen wünschen — wird er seine Arbeit versäumen und auf den Markt hinsitzen? Keineswegs, erwiderte er, sondern es gibt Leute welche, wenn sie das sehen, sich zur Aushülfe hiebei anschicken, und zwar in den gut eingerichteten Gemeinwesen so ziemlich die körperlich Schwächsten und Solche die unfähig sind andere Geschäfte zu verrichten. Denn sie müssen dableiben in der Gegend des Marktes und das Eine für Geld eintauschen bei denen welche etwas verkaufen wollen, und hinwiederum an Andere, welche einzukaufen wünschen, für Geld vertauschen. Dieses Bedürfniß also, sprach ich, wird in unserem Gemeinwesen Händlern die Entstehung geben. Oder heißen wir nicht Händler diejenigen welche, auf dem Markte postiert, in Bezug auf Kaufen und Verkaufen aushelfen; dagegen die welche in den Geweinwesen herumziehen: Kaufleute? — Allerdings. — Nun gibt es aber, glaub' ich, auch noch andere Gehülfen, die zwar hinsichtlich des Geistes der Aufnahme in die Gemeinschaft nicht besonders würdig wären, aber vermöge ihrer Körperstärke zu schweren Arbeiten tüchtig sind; diese verkaufen die Verwendung ihrer Kraft, nennen diesen Preis Lohn und heißen deßwegen, denk' ich, Lohndiener; nicht wahr? — Freilich. — Zur Ausfüllung des Gemeinwesens gehören also, scheint es, auch Lohndiener. — Ich glaube. — Ist nun, Adeimantos, unser Gemeinwesen so erwachsen

daß es vollständig ist? — Vielleicht. — Wo wäre nun wohl in ihm die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit? Und in welchem von dem Betrachteten ist sie mithineingekommen? Ich weiß es nicht, [p. 372] Sokrates, versetzte er, wenn nicht etwa in einem Bedürfniß derselben in ihrem Verhältniß zu einander. Vielleicht, sagte ich, hast du Recht; gehen wir denn ohne Zögern an die Untersuchung. — Für's Erste nun wollen wir sehen auf welche Weise die so Eingerichteten leben werden. Nicht wahr, sie werden beim Bereiten von Getreide und Wein und Kleidern und Schuhen und beim Bauen von Häusern in der guten Jahrszeit meist leicht gekleidet und unbeschuht arbeiten, in der schlechten aber gehörig eingehüllt und beschuht? Und sich nähren werden sie dadurch daß sie aus Gerste grobes und aus Weizen feines Mehl verfertigen und das eine auswirken, das andere kneten? Dann werden sie tüchtige Laibe und Weißbrode auf Stroh oder reinlichem Laube vor sich hinstellen, gelagert auf Streuen von Epheu und Myrten, und werden schmausen sammt ihren Kindern und Wein dazu trinken, bekränzt und die Götter preisend, und fröhlich zusammenleben, und nicht mehr Kinder zeugen als sie ernähren können, aus Furcht vor Armut und Kämpfen.

13. Da fiel Glaukon ein: Es scheint, du lässest die Leute ohne Zukost schmausen. Du hast Recht, versetzte ich. Ich habe vergessen daß sie auch Zukost haben werden; natürlich werden sie Salz und Oliven und Käse und Zwiebel und Gemüse, dergleichen man eben auf dem Lande zu kochen pflegt, zubereiten. Auch einen Nachtisch wollen wir ihnen meinethalben vorsetzen von Feigen und Kichererbsen und Bohnen, und Myrtenbeeren und Eicheln werden sie am Feuer rösten, und mäßig dazu trinken, und so friedlich und gesund, wie natürlich, ihr Leben verbringen, und in hohem Alter sterbend ihren Nachkommen ein anderes ähnliches Leben hinterlassen.

Da meinte Jener: Würdest du, Sokrates, ein Gemeinwesen von Schweinen aufbauen, mit was Anderem als hiemit würdest du sie füttern? Aber wie anders machen, Glaukon? fragte ich. Dem Brauche gemäß, antwortete er: auf Polstern müssen sie gelagert sein, denk' ich, wenn sie nicht ein elendes Leben führen sollen, und an Tischen speisen sowohl Zukost, wie man sie jetzt hat, als auch Nachtisch. Gut, versetzte ich, ich verstehe: wir betrachten, scheint's, nicht blos wie ein Gemeinwesen wird, sondern gleich auch ein üppiges Gemeinwesen. Nun, vielleicht schadet's gar Nichts; denn wenn wir auch ein solches betrachten, so gewahren wir vielleicht die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, wie sie in den Gemeinwesen sich erzeugen. Das wahre Gemeinwesen nun zwar scheint uns das beschriebene zu sein, gleichsam eines im Zustande der Gesundheit; wenn ihr aber wollt daß wir auch das aufgedunsene Gemeinwesen besehen, so hat das keinen Anstand. Es werden nämlich, scheint es, diese Dinge Manchen [p. 373] nicht genügen, auch nicht diese Lebensweise; sondern es werden noch Polster dabei sein und Tische und sonstiges Geräthe, ferner Zukost und Salben und Räucherwerk und Mädchen und Backwerk, und zwar Alles dieß in großer Auswahl. Und auch in Bezug auf das was wir zuerst nannten werden wir nicht mehr blos das Unentbehrliche annehmen, nämlich bei den Häusern und Kleidern und Schuhen, sondern die Malerei [und die Färbekunst] muß man in Bewegung setzen und Gold und Elfenbein und alles dergleichen anschaffen; nicht wahr? Ja, antwortete er.

14. So müssen wir also wiederum das Gemeinwesen größer machen; denn jenes gesunde reicht nicht mehr aus, sondern man muß es jetzt mit Wulst ausfüllen und mit einer Masse von Dingen die nicht mehr der Nothdurft halber in den Gemeinwesen sind, dergleichen alle Jäger sind und die Nachahmer, deren es viele gibt

sowohl in Bezug auf Formen und Farben als auf die Tonkunst, und Dichter sammt deren Gehülfen, die Rhapsoden, Schauspieler, Reigentänzer, Theaterpächter, und die Verfertiger von mancherlei Geräthe, unter Anderem von dem was zum weiblichen Putz gehört. Wir werden dann auch mehr Diener bedürfen. Oder glaubst du nicht daß wir Hofmeister brauchen, Ammen, Wärterinnen, Kammerjungfern, Barbierer, und andererseits Köche und Bäcker? Weiter werden wir Schweinehirten haben müssen; denn im früheren Gemeinwesen hatten wir keine, weil wir sie nicht brauchten; in dem nunmehrigen aber werden wir auch diese noch dazu haben müssen; auch noch sehr vieles sonstige Mastvieh werden wir brauchen, wenn man es essen will: nicht wahr? — Immerhin. — Dann werden wir auch Aerzte nöthig haben, bei dieser Lebensweise viel eher als bei der früheren? — Ja wohl. — Und das Gebiet, das damals zureichend war die damaligen Bewohner zu nähren, wird jetzt statt zureichend zu klein sein. Oder meinst du nicht? — O ja. — Wir müßten also von dem benachbarten Lande abschneiden, wenn es hinreichen soll zum Waiden und Ackern, und jene hinwiederum von dem unsrigen, wenn auch sie sich auf endlosen Erwerb von Gütern einlassen, die Grenze des Nothwendigen überschreitend? Das ist ganz nothwendig, Sokrates, erwiderte er. So werden wir also Krieg haben in Folge dessen, Glaukon: oder was sonst? Eben dieß, versetzte er. Und wir wollen noch Nichts sagen, fuhr ich fort, weder von dem Schlimmen noch von dem Guten was etwa der Krieg wirkt, sondern nur so viel daß wir nunmehr die Entstehung des Kriegs gefunden haben, und daraus entsteht vorzugsweise Uebles für die Gemeinwesen, für die Einzelnen wie für das Ganze, wofern solches entsteht. — Allerdings. — Weiter nun, mein Lieber, muß man das Gemeinwesen größer haben für ein nicht kleines Häuflein, sondern ein ganzes Heer, [p. 374] welches aus-

rückt und die gesammte Habe und die welche wir eben genannt haben gegen Angriffe vertheidigt. Wie so? fragte er; sind sie selbst denn nicht genügend? Nein, entgegnete ich, wenn anders die Zugeständnisse richtig waren welche du und wir Alle machten als wir das Gemeinwesen bildeten; denn wir haben doch, wenn du dich erinnerst, zugestanden daß unmöglich Einer viele Künste gut ausüben könne. Das ist wahr, sagte er. Wie nun, fuhr ich fort, hältst du das Kämpfen im Kriege nicht für etwas Kunstartiges? Freilich, sehr, erwiderte er. — Darf man etwa für die Kriegskunst weniger besorgt sein als für die Schusterkunst? — Nimmermehr. — Nun haben wir aber dem Schuster nicht gestattet daß er zugleich Ackersmann sein wolle oder Weber oder Häuserbauer, damit uns das Schustergeschäft gut besorgt werde; und ebenso haben wir Jedem von den Andern Eines zugewiesen zu dem er natürliche Anlagen hat und auf welches beschränkt und des Uebrigen enthoben und sein Leben lang mit jenem sich beschäftigend, die rechten Zeiten nicht versäumend, er etwas Schönes leisten sollte: und was auf den Krieg sich bezieht, ist das nicht von der größten Wichtigkeit wenn es gut geleistet wird? Oder ist es so leicht daß auch ein Ackersmann zugleich Kriegskundiger sein kann, und ein Schuster, oder wer irgend sonst eine Kunst treibt: während kein Mensch im Brettspiel oder Würfeln tüchtig sein wird, wenn er nicht eben dieses von Jugend an treibt, sondern es blos als Nebensache behandelt? Und wer einen Schild in die Hand nimmt oder ein anderes Stück der kriegerischen Waffen und Werkzeuge, wird der noch am gleichen Tage ein tüchtiger Kämpfer als Schwerbewaffneter oder in einer anderen Kampfart die im Kriege vorkommt, während von den übrigen Werkzeugen keines gleich wenn man es in die Hand nimmt Jemand zum Kenner oder Meister macht, noch auch von Nutzen ist, wenn man nicht von jedem sich Kenntniß erworben und hinreichende

Uebung darin verschafft hat? Da wären die Werkzeuge viel werth, antwortete er.

15. Je mehr denn also, fuhr ich fort, das Geschäft der Wächter an Wichtigkeit hervorragt, desto mehr wird es Enthebung von den übrigen und besondere Kraft und Sorgfalt bedürfen. Ich denke, erwiderte er. Auch wohl einer zu diesem Geschäfte selbst geschickten Natur? — Immerhin. — Unsere Aufgabe wäre denn, scheint es, wofern wir es vermögen, auszuwählen, welche und was für Naturen geschickt seien zum Bewachen des Gemeinwesens. — Allerdings. — Da haben wir, bei Gott, kein geringes Geschäft übernommen, sagt' ich; indessen wollen wir uns ihm nicht feig entziehen, so weit unsere Kraft es gestattet. [p. 375] Nein gewiß nicht, versetzte er. Glaubst du nun daß in Bezug auf das Bewachen ein Unterschied ist zwischen einem jungen Hund von guter Race und einem Jüngling von edlem Geschlechte? — Wie meinst du das? — Z. B. müssen Beide scharfe Sinne haben, um wahrzunehmen, und Gelenkigkeit, um dem Wahrgenommenen nachzusetzen, und andererseits Stärke, wenn es gilt mit dem Ergriffenen zu kämpfen. — Allerdings bedarf es alles dessen. — Und wohl auch Tapferkeit, wofern er gut kämpfen soll? — Immerhin. — Wird nun aber tapfer sein was leidenschaftlos ist, sei es ein Pferd oder ein Hund oder ein sonstiges lebendes Wesen? Oder hast du nicht bemerkt wie die Leidenschaft etwas nicht zu Bekämpfendes und nicht zu Besiegendes ist, dessen Vorhandensein jede Seele gegen Alles furchtlos und unbezwinglich macht? — Ja, ich hab' es bemerkt. — Hinsichtlich des Leibes ist nun also klar wie der Wächter beschaffen sein muß? — Ja. — Und auch in Betreff der Seele, daß leidenschaftlich? — Auch dieß. — Wie können sie nun aber, mein Glaukon, fragte ich, wenn sie so beschaffen sind, verträglich sein gegen einander und gegen die übrigen Gemeindeglieder? Nicht leicht, bei

Gott, antwortete er. Nun sollten sie aber doch gegen die Ihrigen mild sein und den Feinden gefährlich; wo nicht, so werden sie nicht warten bis Andere sie verderben, sondern werden das vorher selbst thun. Du hast Recht, sagte er. Was wollen wir nun anfangen? sagte ich; wo werden wir einen zugleich sanften und leidenschaftlichen Charakter finden? Denn die sanfte Natur ist doch wohl der leidenschaftlichen entgegengesetzt? — Offenbar. — Indessen, welches von diesen Beiden man ihm wegnimmt, wird er kein guter Wächter werden. Das scheint aber unmöglich, und so wäre es denn unmöglich daß es einen guten Wächter gebe. So scheint's, sagte er. In dieser Verlegenheit blickte ich auf das Frühere zurück und sagte: Es geschieht uns Recht, mein Freund, daß wir in Verlegenheit gekommen sind; denn wir sind dem vorher gewählten Bilde untreu geworden. — Wie so? — Wir haben nicht beachtet daß es wirklich Naturen von der Art gibt wie wir sie für unmöglich hielten, welche diese beiden Gegensätze in sich vereinigen. — Wo denn? — Man kann sie auch bei andern Wesen antreffen, nicht zum Mindesten aber bei demjenigen mit welchem wir den Wächter verglichen haben. Denn du weißt doch von den edeln Hunden daß das von Natur ihre Art ist gegen Vertraute und Bekannte so sanft als möglich zu sein, gegen Unbekannte aber das Gegentheil. — Das weiß ich allerdings. — Es ist denn also, versetzte ich, dieses möglich, und es ist nicht widernatürlich daß wir den Wächter in dieser Art haben wollen. — Es scheint nicht.

16. So glaubst du denn also daß wer ein guter Wächter werden soll auch das noch bedarf daß er außer dem Leidenschaftlichen überdieß seiner Natur nach ein Denker sei? Wie so? fragte er; ich verstehe das nicht. [p. 376] Auch das kannst du an den Hunden bemerken, und es ist wirklich bewundernswürdig an dem Thiere. — Was denn? — Daß wenn es einen Unbekannten sieht es böse

wird, und zwar ohne daß ihm zuvor ein Leid geschehen ist, und wenn einen Bekannten, es freundlich ist, auch wenn ihm nie von demselben etwas Gutes zu Theil geworden ist. Oder hast du das noch nie bewundert? Bis dahin habe ich noch nie darauf geachtet, erwiderte er; daß sie es aber so machen ist gewiß. — Das scheint eine hübsche Eigenheit seiner Natur zu sein, und etwas wahrhaft Denkerisches. — Wie so denn? — Sofern er eine befreundete und eine feindliche Erscheinung nach nichts Anderem unterscheidet als danach daß er die eine kennen gelernt hat, die andere nicht. Und wie sollte nun das nicht wißbegierig sein was nach Wissen und Nichtwissen das Eigene und das Fremde unterscheidet? — Schlechterdings muß es das sein. — Nun ist aber, fuhr ich fort, das Wißbegierige und das Weisheitsbegierige dasselbe? Freilich, versetzte er. So dürfen wir denn also getrost auch beim Menschen annehmen daß, wenn er gegen die Angehörigen und Bekannten sanft sein soll, er von Natur weisheitsbegierig und wißbegierig sein muß? Wir dürfen es, erwiderte er. Weisheitsbegierig und leidenschaftlich und rasch und stark wird also von Natur unser Wächter des Gemeinwesens sein, wenn er ein guter sein soll. Allerdings, antwortete er. Dieser wäre denn also in dieser Art vorhanden; auf welche Weise werden uns nun aber diese erzogen und gebildet werden? Und wird uns dieß, wenn wir es betrachten, förderlich sein um das zu erkennen um dessen willen wir Alles betrachten, die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit wie sie in einem Gemeinwesen entsteht? Damit wir eine zusammenhängende Besprechung entweder unterlassen oder sie in genügender Weise vornehmen*). Da erwi-

*) Nach meinem (im Rhein. Mus. N. F. VII. S. 469 f. begründeten) Vorschlage: ἵνα ἢ ἐῶμεν ἱκανὸν λόγον ἢ συχνὸν διεξίωμεν. Nägelsbach, Emend. Plat. p. 4 beantragt in ähnlicher Richtung: ἵνα μὴ ἐῶμεν μὴ ἱκανὸν λόγον ꝛc.

derte Glaukons Bruder: Immerhin hege ich die Erwartung daß diese Untersuchung hiefür förderlich ist. Nun dann, mein lieber Adeimantos, sagt' ich, wollen wir bei Gott davon nicht lassen, auch nicht wenn sie etwas ausführlich sein sollte. — Nein, ja nicht. — Nun denn, so wollen wir wie auf dem Gebiet der Dichtnng dichten und in aller Muße die Männer in Gedanken bilden. — Ja, so ist's recht.

17. Worin besteht nun die Bildung? Oder ist es nicht schwer eine bessere zu ersinnen als die durch lange Erfahrung geschaffene ist? Und die ist für den Leib die Turnkunst und für die Seele die Tonkunst. — Ja wohl. — Werden wir nun nicht bei der Bildung mit der Tonkunst früher beginnen als mit der Turnkunst? — Immerhin. — Wenn du aber von Tonkunst sprichst, rechnest du Reden dazu, oder nicht? — Ich thue es. — Von Reden gibt es nun eine doppelte Art, theils wahre theils unwahre. — Ja. — Muß man nicht [p. 377] in beiden bilden, zuerst aber in den unwahren? Ich weiß nicht wie du das meinst, sagte er. Weißt du denn nicht, entgegnete ich, daß wir den Kindern zuerst Märchen erzählen? Diese sind im Ganzen genommen unwahr, doch ist auch Wahres daran. Die Märchen aber bringen wir bei den Kindern früher in Anwendung als die Turnübungen. — So ist's. — Das meinte ich nun damit daß man die Tonkunst früher in Angriff nehmen müsse als

K. F. Hermann hat ἵνα μὴ ἐ. ἐκ. λ. beibehalten und erklärt dieß (nach freundlicher brieflicher Mittheilung): „damit wir nicht auf einen genügenden Abschluß der Untersuchung vorschnell verzichten", wozu dann der Gegensatz: „oder dieselbe noch über den genügenden Abschluß hinaus verfolgen" sehr gut passe. Nur scheinen hiebei die Worte ἐῶμεν und συγχὼν in einer Prägnanz genommen zu sein welche über ihre Bedeutung an sich und in diesem Zusammenhang ziemlich hinausgehen dürfte.

die Turnkunst. Richtig, versetzte er. Nun weißt du aber daß bei jedem Geschäfte der Anfang das Wichtigste ist, zumal bei jedem Jungen und Zarten? Denn in dieser Zeit wird am meisten das Gepräge gebildet und angenommen das man Jedem aufdrücken will. — Allerdings gar sehr. — Werden wir es nun so leicht hingehen lassen daß die Kinder die nächsten besten von dem Nächsten Besten gedichteten Märchen hören und in ihre Seele Vorstellungen aufnehmen die meist denjenigen entgegengesetzt sind welche wir bei ihnen, wenn sie erwachsen sind, erwarten müssen? — Nein, das dürfen wir durchaus nicht hingehen lassen. — Für's Erste also müssen wir die Märchendichter beaufsichtigen, und, wenn das Märchen das sie gemacht gut ist, dieses wählen, wo nicht — es verwerfen. Dann werden wir die Ammen und Mütter veranlassen den Kindern die ausgewählten zu erzählen, und ihre Seelen weit mehr durch die Märchen zu bilden als ihre Leiber durch die Hände. Von denen aber welche sie jetziger Zeit erzählen, müssen wir die meisten verbannen. Welche denn? fragte er. In den größeren Märchen, sagte ich, werden wir auch die kleineren erkennen; denn es muß ja dasselbe Gepräge und dieselbe Wirkung sein bei den größeren wie bei den kleineren; oder meinst du nicht? Wohl, erwiderte er; aber ich weiß nicht einmal welche du unter den größeren verstehst. Diejenigen, versetzte ich, welche Hesiodos und Homeros uns erzählt haben und die andern Dichter; denn diese haben ja unwahre Märchen den Menschen verfaßt und erzählt und thun es noch. Welche meinst du denn, fragte er, und was hast du an ihnen zu tadeln? Das, antwortete ich, was man zuerst und am stärksten tadeln muß, zumal wenn einer nicht schön lügt. — Und was ist dieß? — Wenn einer durch seine Darstellung die Götter und Helden wie sie sind schlecht schildert, wie wenn ein Maler ein Gemälde macht das demjenigen nicht ähnlich ist was er darstellen will. Etwas der Art

wird man allerdings mit Recht tadeln, versetzte er; aber wiefern und was meinen wir denn? Für's Erste, erwiderte ich, ist die größte und auf das Größte sich beziehende Unwahrheit, die ihr Erfinder nicht schön ersonnen hat, daß Uranos das gethan habe was Hesiodos von ihm aussagt*), und daß dann Kronos ihn bestraft habe. Dann was [p. 378] Kronos gethan und von seinem Sohne erlitten**), das dürfte man nach meiner Ansicht, auch wenn es wahr wäre, Unverständigen und Jungen nicht leicht so erzählen, sondern man müßte am liebsten davon schweigen; und falls man genöthigt wäre es zu erzählen, so müßten es möglichst Wenige unter dem Siegel des Geheimnisses hören, nachdem sie geopfert hätten, und zwar nicht blos ein Schwein***), sondern ein großes und schwer zu erschwingendes Opfer, damit es möglichst Wenige zu hören bekämen. Allerdings, erwiderte er, sind diese Erzählungen unangenehm. Und sie dürfen auch nicht, Adeimantos, in unserem Gemeinwesen erzählt werden. Auch darf man nicht vor den Ohren eines Kindes sagen daß wer die äußerste Ungerechtigkeit begehe nichts Auffallendes thue, noch auch wer seinen ungerechthandelnden Vater auf beliebige Weise züchtige, sondern gerade ebenso handle wie die ersten und größten unter den Göttern. Nein, bei Gott, versetzte er, ich halte selbst auch das nicht für passend zu erzählen. Auch nicht, fuhr ich fort, überhaupt daß die Götter gegen einander Krieg führen und einander nachstellen und bekämpfen — denn es ist auch nicht wahr — wofern die welche uns das Gemeinwesen zu bewachen haben das für die größte Schande halten sollen, leicht mit einander in Feindschaft zu gerathen — so fehlt viel daß man ihnen die Märchen von

*) Theogonie V. 154 ff.
**) Hesiod, Theogonie V. 459 ff.
***) Was das bei Mysterien gebräuchliche Opfer war.

den Gigantenkämpfen erzählen und vormalen dürfte und viele und mancherlei andere Feindschaften der Götter und Helden gegen ihre Verwandten und Angehörigen, sondern wenn wir irgend sie überzeugen wollen daß nie ein Bürger gegen den andern Feindschaft gehegt habe, und daß dieß eine Sünde sei, so müssen vielmehr Derartiges alte Männer und Weiber und sie selbst, wenn sie älter geworden sind, schon den Kindern sagen, und die Dichter muß man nöthigen mit ihren Hervorbringungen diese Richtschnur einzuhalten. Ferner die Feßlung der Hera durch ihren Sohn*) und des Hephaistos Hinabwerfen durch seinen Vater, wie er der geschlagenen Mutter beistehen will**), und alle die Götterkämpfe welche Homer gedichtet hat, dürfen nicht in das Gemeinwesen aufgenommen werden, mögen sie nun einen andern geheimen Sinn haben oder nicht; denn das Kind vermag nicht zu beurteilen was einen solchen Sinn hat und was nicht, sondern die Vorstellungen die man in diesem Alter aufnimmt werden gern fast unauslöschbar und unverrückbar. Darum muß man wohl den größten Werth darauf legen daß die Erzählungen die sie zuerst hören möglichst schön auf die Tugend hinweisen.

18. Das hat freilich Grund, versetzte er; aber wenn uns nun Jemand auch das fragen würde, was dies nun sei und welches die Märchen, was würden wir antworten? Ich entgegnete: Wir sind jetzt nicht Dichter, ich und du, Adeimantos, [p. 379] sondern Gründer eines Gemeinwesens. Solche Gründer müssen das Gepräge kennen welches die Dichter ihren Märchen aufzudrücken haben und von welchem ihnen keine Abweichung zu gestatten ist, aber sie müssen nicht selbst Märchen machen. Das ist wahr, erwiderte er; aber eben dieses, das Gepräge, welches wäre es etwa in Be-

*) Den Hephaistos.
**) Homer, Ilias I, 590.

treff der Götterlehre? Ungefähr folgender Art, antwortete ich. Das wie die Gottheit ist muß man ihr doch wohl immer ertheilen, ob sie nun einer in epischen Gedichten darstellt [oder in lyrischen] oder in einer Tragödie? — Freilich. — Nun ist aber wohl die Gottheit gut und muß so bezeichnet werden? — Allerdings. — Ferner ist doch nichts Gutes schädlich; nicht wahr? — Ich glaube nein. — Und was nicht schädlich ist schadet auch nicht? — Keineswegs. — Was aber nicht schadet, fügt das Uebles zu? — Auch das nicht. — Und was nichts Uebles zufügt wäre denn auch nicht Ursache von etwas Ueblem? — Wie sollte es nicht? — Weiter: ist das Gute nützlich? — Ja. — Es ist also Ursache von Glück? — Ja. — Also nicht von Allem ist das Gute Ursache, sondern nur von dem Glücklichen, nicht aber von dem Uebles? Allerdings, erwiderte er. So wäre denn auch, bemerkte ich, die Gottheit, als gut, nicht von Allem bei den Menschen Ursache, wie die Menge behauptet, sondern nur von Wenigem, an dem Meisten aber unschuldig; denn des Guten wird uns viel weniger als des Uebles. Und das Gute darf man auf Niemand Anderen zurückführen, von dem Uebles aber muß man irgend welche andere Ursachen aufsuchen, nicht aber die Gottheit. — Du scheinst mir vollkommen Recht zu haben. — Man darf also, fuhr ich fort, weder den Homeros gelten lassen, noch einen andern Dichter, der unbedachter Weise in Bezug auf die Götter diesen Fehler begeht und sagt *) daß zwei Gefässe

stehn an der Schwelle Kronions,
Voll Schicksalen, das eine mit guten, das andre mit schlimmen;

*) Ilias XXIV, 527 ff. Der auf uns gekommene Text lautet übrigens zum Theil anders. Auch die Worte „Spender des Guten und Schlimmen" finden sich in der erhaltenen Redaction nicht, sind aber vielleicht von Platon selbst als Worte von „einem andern Dichter" citiert.

und wem Zeus aus beiden gemischt reicht,

den trifft bald ein erfreuliches Loos, bald wieder ein schlimmes;

wem aber nicht, sondern das eine ungemischt, der wird

über die heilige Erde verfolgt durch zehrende Armut;

auch nicht daß Zeus für uns sei

Spender des Guten und Schlimmen.

19. Und wenn von dem Bruch des Vertrags und der Eidschwüre welchen Pandaros begieng Jemand behauptet *) daß er durch Athene und Zeus veranlaßt worden sei, so werden wir es nicht billigen, auch nicht den Streit der Götter und die Entscheidung [p. 380] durch Themis und Zeus **); ebensowenig werden wir die Jünglinge hören lassen was Aischylos sagt, daß

die Gottheit Sterbliche in Schuld verstrickt,
So oft ein Haus sie ganz und gar vernichten will;

sondern wofern Jemand etwas dichtet worin diese Jamben vorkommen, die Leiden der Niobe oder die der Pelopiden oder die troischen oder sonst etwas dieser Art, so muß man entweder nicht dulden daß es als Thun eines Gottes bezeichnet werde, oder, wenn — so müssen sie eine Erklärung erfinden ungefähr wie wir sie jetzt verlangen, und müssen sagen daß die Gottheit gerecht und gut gehandelt hat und Jene von der Strafe Nutzen haben; daß aber die Gestraften unglücklich seien und die Gottheit es gewesen die das herbeigeführt — muß man den Dichter nicht sagen lassen. Wohl muß man es ihnen zulassen wenn sie etwa sagen daß dieselben Bestrafung brauchten, weil die Schlechten unglücklich sind, und daß die Gottheit, indem sie sie bestrafte, ihnen nützte; daß aber die Gottheit, die doch

*) Wie Homer thut, Ilias IV, 69 ff.
**) Vgl. Ilias XX, 4 ff.

gut ist, für Jemand Ursache von Uebelem werde, dagegen muß man auf alle Weise ankämpfen, daß es Niemand sage in seinem Gemeinwesen, wenn es wohl eingerichtet sein soll, noch auch höre, weder ein Jüngerer noch ein Aelterer, weder in gebundener Rede erzählend noch in ungebundener, da es eine Sünde wäre wenn es gesagt würde, und weder für uns zuträglich noch mit sich selbst in Uebereinstimmung. Ich unterstütze diesen Gesetzesvorschlag, versetzte er, und bin damit einverstanden. Das wäre denn also, sagt' ich, eines von den Gesetzen und Mustern in Bezug auf die Götter, nach welchem die Sprechenden zu sprechen und die Dichtenden zu dichten haben werden, daß die Gottheit nicht von Allem Ursache ist, sondern nur von dem Guten. Und wirklich ist es hinreichend, bemerkte er. — Wie steht's nun aber mit folgendem zweiten? Glaubst du daß der Gott ein Gaukler sei und wie um heimlich Schaden anzustiften abwechselnd in verschiedenen Gestalten erscheine, indem er bald selbst es wirklich wird und seine Gestalt in viele Bildungen verwandelt, bald uns täuscht und macht daß wir es von ihm glauben? Oder daß er einfach ist und am allerwenigsten aus seiner Gestalt heraustritt? Ich weiß es, versetzte er, nicht gleich ohne Weiteres zu beantworten. — Wie ists damit: muß nicht ein Wesen das aus seiner Gestalt herausgesetzt würde entweder von sich selbst oder von einem Anderen versetzt werden? — Nothwendig. — Wird nun nicht von einem Andern das am wenigsten verändert und bewegt was am besten beschaffen ist? Z. B. ein Leib — wird er nicht von Speisen und Getränken und Anstrengungen, und jedes Gewächs von Hitze und Winden und dergleichen Einflüssen um so weniger verändert je gesunder und kräftiger es ist? [p. 381] — Freilich. — Und von den Seelen — wird da nicht gerade die tapferste und besonnenste am Wenigsten durch Einflüsse von Außen gestört und verändert? — Ja. — Und auch die verfertigten Geräthschaften alle und die Gebäude

[und Kleider] ganz ebenso: die gut gearbeiteten und gut beschaffenen werden von der Zeit und den sonstigen Einwirkungen am Wenigsten verändert? — Allerdings. — Alles demnach was gut beschaffen ist — entweder von Natur oder durch Kunst oder durch beide — das ist am wenigsten der Umwandlung durch ein Anderes ausgesetzt? — So scheint's. — Nun ist aber doch die Gottheit und das Göttliche in jeder Beziehung auf's Beste beschaffen? — Natürlich. — Auf diesem Wege also beläme der Gott am Wenigsten viele Gestalten. — Allerdings.

20. Aber sollte er wohl selbst sich umwandeln und verändern? Offenbar, erwiderte er, wofern er überhaupt sich verändert. Wandelt er sich nun ins Bessere und Schönere um, oder in etwas Schlechteres und Häßlicheres als er selbst ist? Nothwendig, antwortete er, in etwas Schlechteres, wofern er sich überhaupt verändert; denn wir werden doch nicht sagen daß Gottes Schönheit und Tugend etwas mangle? Ganz richtig gesprochen, sagte ich. Und wenn dieß sich so verhält, glaubst du, Adeimantos, daß ein Gott oder Mensch irgend sich selbst schlechter mache? Unmöglich, antwortete er. So ist es also, fuhr ich fort, auch für einen Gott unmöglich sich zu ändern, vielmehr, deucht mich, da jeder von ihnen möglichst schön und gut ist, so bleibt er immer einfach in seiner Gestalt. Das scheint mir ganz nothwendig, bemerkte er. Es möge also, sprach ich, mein Bester, keiner der Dichter uns sagen daß

die Götter, im Aeußern wie Wandrer aus anderen Orten,
Unter Gestalten von allerlei Art in den Städten umhergehn; *)

noch auch belüge uns einer mit Proteus und Thetis, **) noch führe er in Tragödien oder sonstigen Gedichten die Hera vor, verwandelt in eine Priesterin welche einsammelt

*) Odyssee XVII, 485 f. Zum Theil nach Schneider.
**) Welche als Meergötter die Gabe der Verwandlung besitzen.

Für des Argos durchströmenden Inachos segensreiche Kinder; *)

und vieles Andere Derartige sollen sie uns nicht vorlügen. Auch sollen sich die Mütter von diesen nicht überreden lassen und ihren Kindern Angst machen, indem sie die Märchen auf unpassende Weise erzählen, daß irgend welche Götter bei Nacht herumgehen in der Gestalt von vielen und vielerlei Fremden, damit sie nicht gleichzeitig die Götter lästern und die Kinder furchtsamer machen. Ja nicht, versetzte er. Aber, fuhr ich fort, sind etwa die Götter selbst von der Art sich nicht zu verwandeln, machen aber daß wir glauben sie erscheinen in vielerlei Gestalt, indem sie uns betrügen und vorgaukeln? Vielleicht, meinte er. Wie? sagte ich: sollte ein Gott lügen [p. 382] mögen in Worten oder in Werken, indem er uns ein Trugbild vorhält? Ich weiß es nicht, entgegnete er. Weißt du denn nicht, sagte ich, daß die wahrhafte Lüge — wenn man so sagen kann — alle Götter und Menschen hassen? Wie meinst du das? fragte er. So, erwiderte ich, daß mit seinem Wesentlichsten und in Bezug auf das Wesentlichste Niemand wissentlich lügen mag, sondern am allermeisten sich fürchtet dort es zu haben. Noch immer verstehe ich dich nicht, erklärte er. Weil du glaubst ich meine etwas Besonderes; ich meine aber daß mit der Seele und in Bezug auf das Wirkliche zu lügen und gelogen zu haben und unwissend zu sein und hier die Lüge zu haben und zu besitzen Jedermann wohl am Wenigsten gern hätte, und daß man in dieser Beziehung sie am Meisten haßt. Bei Weitem, versetzte er. Aber am Nichtigsten wird wohl dasjenige wovon ich eben sprach als die ächte Lüge bezeichnet, die der Seele einwohnende Unwissenheit desjenigen der gelogen hat; denn die in den Worten ist eine Nachahmung des Vorganges in der Seele und ein später entstandenes Abbild, durchaus nicht reine Lüge; oder ist's nicht so? — Allerdings.

*) Wahrscheinlich aus einer Tragödie des Aischylos.

21. Die wahre Lüge wird also nicht nur von den Göttern, sondern auch von Menschen gehaßt. — So scheint mir's. — Wie aber, die Lüge in Worten — wann und wem ist sie nützlich und verdient daher keinen Haß? Ist sie nicht gegenüber von Feinden, und unter denen welche Freunde heißen in dem Falle wenn sie in Folge von Wahnsinn oder sonstiger Verblendung etwas Schlimmes zu thun unternehmen — dann gleichsam ein heilsames Mittel zur Abwehr? Und in den eben erwähnten Märchendichtungen — handeln wir da nicht heilsam indem wir, weil wir nicht wissen wie sich die alten Dinge in Wahrheit verhalten, die Lüge der Wahrheit möglichst ähnlich machen? Allerdings verhält es sich so, erwiderte er. In welcher von diesen Beziehungen nun ist die Lüge dem Gotte nützlich? Sollte er etwa lügen indem er das Alte nachbildet weil er es nicht kennt? Das wäre lächerlich, antwortete er. Ein lügenhafter Dichter ist also in dem Gotte nicht? — Nein, ich glaube nicht. — Aber sollte er aus Furcht vor seinen Feinden lügen? — Ist unmöglich. — Aber wegen Verblendung oder Wahnsinn seiner Angehörigen? Aber kein Verblendeter und Wahnsinniger ist ja von Gott geliebt, versetzte er. So gibt es also keinen Grund warum Gott lügen sollte? — Keinen. — Unbedingt ohne Lüge also ist das Götterhafte und das Göttliche? Allerdings, sagte er. In hohem Grade einfach und wahr ist also der Gott im Handeln und im Reden, und verwandelt sich weder selbst noch täuscht er Andere, weder [in Erscheinungen noch] in Worten noch in Sendung von Zeichen, weder im Wachen noch im Traume. [p 383] So kommt es mir selbst auch vor, bemerkte er, in Folge deiner Entwicklung. Du erkennst also an, sagte ich, daß dieß das zweite Muster ist wonach man Götter im Sprechen und Dichten darstellen muß, als Solche welche weder selbst Gaukler sind, indem sie sich verwandeln, noch uns durch Lügen irre führen im Reden oder im Thun? — Ja.

— So viel wir also auch an Homeros loben — das werden wir nicht loben. Zeus' Sendung des Traumes an Agamemnon*), auch nicht den Aischylos**), wenn Thetis sagt, Apollon habe bei ihrer Hochzeitfeier singend

aufgezählt ihr reiches Kinderglück,
Der Kinder krankheitsfreien langen Lebensgang.
Nach allem diesem pries mein gottgeliebtes Loos
Er laut in einem Jubellied zu meiner Lust.
Und ich, ich hoffte daß des Phöbos Göttermund,
Voll reicher Seherkunst, von Lüge ferne sei.
Doch eben Er der sang, Er der beim Mahle war,
Er welcher das gesagt, der eben ist es der
Mir meinen Sohn erschlug.

Wenn Jemand Derartiges über Götter sagt werden wir böse werden und keinen Chor hergeben, noch die Lehrer davon bei Bildung der Jugend Gebrauch machen lassen, wofern uns die Wächter gottesfürchtig werden sollen und göttlich, soweit es nur immer einem Menschen möglich ist. Allerdings, erwiderte er, anerkenne ich diese Muster und möchte sie als Gesetze aufstellen.

*) Ilias II, 1 ff.
**) In einer verloren gegangenen Tragödie.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 2

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertachtundvierzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1855.

Platon's
Werke.

Vierte Gruppe:

Die Platonische Kosmik.

Zweites Bändchen.

Zehn Bücher vom Staate.

Zweites Bändchen.

Buch III—V,

von

Wilh. Sigm. Teuffel.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1855.

Drittes Buch.

1. [p. 386] Hinsichtlich der Götter, fuhr ich fort, müßte, wie es scheint, etwa Derartiges schon von Kindheit an hören und nicht hören wer die Götter ehren soll und die Eltern, und die Freundschaft unter einander nicht für gering achten. Und ich glaube, versetzte er, daß wir das Richtige getroffen haben. Und wie dann — wenn sie tapfer sein sollen, muß man nicht Dasjenige sprechen und Derartiges was sie am wenigsten den Tod fürchten macht? Oder glaubst du daß je einer tapfer sein werde der diese Furcht in sich hat? Nein, bei Gott, gewiß nicht, erwiderte er. Wie nun — meinst du daß einer der an die Dinge im Hades glaubt und sie für schrecklich hält ohne Todesfurcht sein und in den Schlachten den Tod der Niederlage und Knechtschaft vorziehen werde? — Keineswegs. — Wir müssen demnach, wie es scheint, auch diejenigen überwachen welche über diese Märchen sprechen wollen und sie bitten nicht so ohne Weiteres den Zustand beim Hades zu schmähen, sondern vielmehr zu loben, da was sie reden weder wahr sei noch zuträglich für Solche welche streitbar werden sollen. Das müssen wir allerdings, versetzte er. Wir werden demnach, sagte ich, von folgendem epischen Verse an alles Derartige ausstreichen:

Lieber ja wär' ich ein Bauer, um Taglohn dienend bei einem
Anderen dürftigen Mann, [der selbst nur wenig besäße,]
Als der Beherrscher von allen dahingeschwundenen Todten; *)

ferner:

Und sein Haus vor den Menschen und Ewigen offen erschiene,
Finster und voll Entsetzen, wovor selbst grauet den Göttern **);

und:

Wirklich, so ist denn also sogar in des Hades Behausung
Seel' und Schattengebild, doch fehlt die belebende Kraft ganz; ***)

weiter:

Einzig Verstand zu besitzen, die Anderen schwirren als Schatten; †)

ebenso:

Seinem Gebein entschwebte die Seele und gieng zu dem Hades,
Um ihr Loos wehklagend, die Jugend und Stärke verlassend; ††)

[p. 387] auch:

und dem Rauch gleich eilte die Seele
Unter die Erde mit Schwirren; †††)

endlich:

Wie wenn Fledermäuse im Innern der mächtigen Höhle
Fliegen umher mit Geschwirre, sobald aus dem Klumpen am Felsen
Eine heruntergefallen, und fest an einander sich klammern:
Also giengen sie schwirrend zusammen. ††††)

In Bezug auf dieses und alles Derartige werden wir Homeros und die andern Dichter bitten nicht böse zu sein wenn wir es durchstreichen,

*) Homer, Odyss. XI, 489 ff.
**) Ilias XX, 64 f.
***) Ilias XXIII, 103 f.
†) Odyssee X, 495. Die erste Hälfte ist dort über Teiresias ausgesagt.
††) Ilias XVI, 856 f., wo von Patroklos die Rede ist.
†††) Ilias XXIII, 100.
††††) Odyssee XXIV, 6 ff.

nicht weil es nicht dichterisch und für die Menge angenehm zu hören wäre, sondern weil je dichterischer es ist, um so weniger es Kinder und Männer hören dürfen welche frei sein müssen und die Knechtschaft mehr fürchten als den Tod.

2. So muß man denn auch alle die schrecklichen und fürchterlichen Namen für diese Dinge verwerfen, den Wehestrom (Kokytos) und den Schauerfluß (Styx) und die Unterirdischen und Blutlosen und die andern (Benennungen) dieses Schlags alle, welche ja beim Anhören Jedermann möglichst *) schaudern machen. Und vielleicht ist es in anderer Beziehung gut; wir aber fürchten für die Wächter, sie möchten uns in Folge dieses Schauders zu warm und zu weichlich werden. Und mit Recht fürchten wir das, bemerkte er. Muß man es also beseitigen? — Ja. — Das diesem entgegengesetzte Gepräge aber muß man sprechen und dichten? — Offenbar. — Auch das Wehklagen also und das Jammern um angesehene Männer werden wir abschaffen? Nothwendig, erwiderte er, so gut wie das Frühere. Sieh einmal zu, fuhr ich fort, ob wir es mit Recht abschaffen werden oder nicht. Wir behaupten doch wohl daß der brave Mann bei einem andern braven Manne, dessen Freund er ist, das Gestorbensein für nichts Schlimmes halten wird? — Allerdings. — Er wird also nicht über ihn jammern, als wäre ihm etwas Schlimmes begegnet? — Natürlich nicht. — Nun behaupten wir auch dieß daß ein Solcher in besonderem Grade sich selbst genug ist hinsichtlich des gut Lebens und weniger als sonst Jemand eines Anderen bedarf? Das ist wahr, antwortete er. Für ihn ist es also am wenigsten hart eines Sohnes beraubt zu werden oder eines Bruders oder des Vermögens oder sonst einer Sache dieser

*) Oder: so manches Jahr; nach Hermann's Vorschlag: ὅσα ἔτη.

Art? — Immerhin. — Es wird also auch am wenigsten jammern, und es gelassen ertragen, wenn ihn ein Unglück dieser Art trifft? — Bei weitem. — Mit Recht also werden wir die Klaglieder um berühmte Männer abschaffen und werden sie Weibern zutheilen, und zwar nicht einmal achtbaren, und [p. 388] den erbärmlichen Männern, damit die von denen wir sagen daß wir sie zum Hüten des Landes erziehen die Lust verlieren es diesen gleich zu machen. Mit Recht, erwiderte er. Wiederum denn werden wir den Homeros bitten und die anderen Dichter, nicht den Göttersohn Achilleus darzustellen „bald auf die Seite sich legend, ein anderes Mal auf den Rücken, auf das Gesicht alsdann, bald aber vom Lager sich aufrichtend und schweifend verworrenen Geistes am öden Gestade des Meeres“,*) noch „rußige Asche mit beiden Händen fassend und über das Haupt sie streuend“**), noch sonst so viel und in solcher Weise weinend und jammernd wie Jener ihn dargestellt hat; noch auch den Priamos, der den Göttern nahe steht, flehentlich bittend und

umher sich wälzend im Staube,
Jeglichen Mann beim Namen mit jammernder Stimme benennend.***)

Noch viel weniger werden wir gar Götter jammernd darstellen und sprechend:

Weh mir, o weh mir Armer, mir Unglücksmutter des Helden!†)

Und wenn überhaupt Götter, so werden wir jedenfalls den größten der Götter nicht wagen so unähnlich abzuschildern daß er „Wehe“ ausruft,

*) Ilias XXIV, 10 ff.
**) Ilias XVIII, 23.
***) Ilias XXII, 414.
†) Wie Thetis spricht, Ilias XVIII, 54.

Wehe, gejagt um die Stadt seh' dort ich mit eigenen Augen
Den Mann welchen ich liebe: es schmerzt mich bitter im Herzen;*)

und:

Ach, ach, wenn das Geschick mir den liebsten der Männer, Sarpedon,
Von des Menoitios Sohne, Patroklos, lässet erschlagen!**)

3. Denn wenn uns, mein lieber Adeimantos, die Jünglinge dergleichen ernsthaft anhören und es nicht belachen als eine unwürdige Darstellung, so wird wohl schwerlich Jemand es unter seiner Würde als Mensch finden und sich schelten, wenn es auch ihm beikommt etwas Derartiges zu sagen oder zu thun, vielmehr wird er, ohne irgend sich zu schämen und auszuharren, bei kleinen Leiden große Jammerlieder und Wehklagen anstimmen. Du hast ganz Recht, sagte er. Das darf aber nicht sein, wie uns eben die Erörterung gezeigt hat; dieser müssen wir glauben, bis uns Jemand mit einer anderen besseren überzeugt. — Allerdings darf es nicht sein. — Aber auch nicht lachsüchtig soll man sein; denn wenn man sich heftigem Lachen überläßt, so zieht es gewöhnlich auch eine heftige Umwandlung nach sich. Ich denke, erwiderte er. Weder also wenn Jemand bedeutende Menschen vom Lachen überwältigt darstellt [p. 389] darf man es gelten lassen, viel weniger aber wenn Götter. Allerdings, versetzte er. So darf man also dem Homer auch Worte wie folgende [nicht gelten lassen in Bezug auf Götter]

Unauslöschliches Lachen befiel die unsterblichen Götter,
Als den Hephaistos sie sahen geschäftig das Haus durchschnaufen***)

nicht gelten lassen nach deiner Auseinandersetzung. — Allerdings nicht, wenn du sie als die meinige bezeichnen willst. —

Ferner muß man auch die Wahrheit hochachten. Ist nämlich

*) Ilias XXII, 168 f.
**) Ilias XVI, 433 f.
***) Ilias I, 599 f.

die Behauptung richtig welche wir so eben aufgestellt haben, und ist wirklich die Lüge für die Götter unnütz, für die Menschen aber als Heilmittel nützlich, so ist es klar daß man dergleichen den Aerzten anheimgeben muß, Laien aber nicht berühren lassen darf. — Das ist klar. — Wenn also irgend Jemandem, so kommt es der Regierung des Gemeinwesens zu, der Feinde oder der Bürger wegen zu lügen zum Vortheil des Gemeinwesens, die andern Alle aber dürfen sich damit nicht befassen, sondern solchen Regierenden gegenüber zu lügen werden wir bei einem Bürger als eine ebenso große, oder noch größere, Verfehlung bezeichnen als bei einem Kranken wenn er dem Arzte oder bei einem Turner wenn er dem Turnmeister in Bezug auf seine Körperzustände nicht die Wahrheit sagt, oder wenn Jemand dem Steuermann in Betreff des Schiffes und der Mitfahrenden nicht den wirklichen Sachverhalt sagt, wie es bei ihm selbst oder einem der Mitfahrenden stehe. Ganz wahr, bemerkte er. Falls er also einen Andern in dem Gemeinwesen über einer Lüge ertappt, einen von denen

so Meister genannt sind,
Seher und Aerzte von Leiden und Zimm'rer von Balken und Holzwerk*),

so wird er ihn bestrafen, weil er ein Thun einführe das einem Gemeinwesen wie einem Schiffe Umsturz und Verderben bringt. Wofern wenigstens, erwiderte er, geschieht was vernünftiger Weise geschehen sollte.

Und wie — werden unsere Jünglinge nicht auch der Mäßigung bedürfen? — Freilich. — Ist in Bezug auf die Mäßigung nicht — wenigstens für die Menge — das Wichtigste daß man der Obrigkeit unterthan sei und selbst in Bezug auf die Genüsse des Trinkens, der Liebe und des Essens sich zu beherrschen wisse? — Ich glaube, ja. — So

*) Odyssee XVII, 383.

werden wir also, denk' ich, sagen daß Derartiges gut gesprochen sei wie bei Homer Diomedes spricht:

Setze dich still, mein Lieber, und folge du meiner Ermahnung, *)

und was darauf folgt:

es zog mutathmend das Heer der Achaier **)
Schweigend ans Furcht vor den Führern, ***)

und was sonst sich Derartiges findet. — Richtig. — Wie aber — das Folgende:

Trunkener du, mit den Augen des Hunds, und dem Mute des Hirsches! †)

[p. 390] und was daran sich anschließt, und überhaupt was Jemand in Erzählungen oder Gedichten je Bürger gegen Regierungen hat Uebermütiges sagen lassen — werden wir es schön finden? — Nein. — Denn es ist, glaube ich, hinsichtlich der Mäßigung für junge Leute nicht passend zu hören. Daß es aber sonst Vergnügen macht, ist kein Wunder. Oder wie kommt es Dir vor? Ebenso, erwiderte er.

4. Und wie — den weisesten Mann ††) sagen zu lassen daß ihm das Allerschönste scheine wenn die Tische alle beladen

Sind mit Brod und mit Fleisch, und der Mundschenk schöpft aus dem Mischkrug
Lauteren Wein und trägt ihn umher und füllet die Becher,

scheint Dir das für einen Jüngling in Bezug auf Selbstbeherrschung geeignet zum Hören? Oder:

Hungers zu sterben jedoch ist wahrlich das kläglichste Schicksal, †††)

*) Ilias IV, 412.
**) Ilias III, 8.
***) Ilias IV, 431.
†) Ilias I, 225.
††) Den Odysseus, s. Odyssee IX, 8 ff.
†††) Odyssee XII, 342.

oder daß Zeus dasjenige was er während die andern Götter und die Menschen schlummern als der allein Wachende beschlossen hat*), das Alles ohne Schwierigkeit vergißt aus Begierde nach Liebesgenuß, und beim Anblick der Hera so außer sich geräth daß er nicht einmal in's Gemach gehen mag, sondern gleich da auf dem Boden ihr beiwohnen will, und sagt daß er so voll Verlangens sei wie er es sogar damals nicht gewesen als sie das erste Mal zusammenkamen

„hinter dem Rücken der Eltern;" **)

auch nicht die Feßlung des Ares und der Aphrodite durch Hephaistos wegen eines anderen ähnlichen Falles.***) Nein, bei Gott, erwiderte er: das scheint mir nicht passend. Aber wenn irgendwo, fuhr ich fort, angesehene Männer Ausdauer in aller Fährlichkeit durch Wort und That beweisen, da muß man zuschauen und zuhören, wie z. B.

Aber er schlug an die Brust und redete scheltend sich selbst zu:
Dulde du nur, mein Herz; schon Schnöderes hast du erduldet. †)

Allerdings, bemerkte er. — Ferner darf man nicht zugeben daß die Männer bestechlich seien und geldgierig? – Durchaus nicht. — So darf man ihnen auch nicht vorsingen:

Schenken gewinnet die Götter, gewinnt die erhabenen Herrscher; ††)

noch auch darf man des Achilleus Erzieher Phönix loben daß er recht gesprochen habe, indem er Jenem den Rath gab, wenn er Geschenke bekomme den Achaiern Hülfe zu leisten, ohne Geschenke aber sein Zürnen nicht aufzugeben. †††) Auch von Achilleus selbst wer-

*) Vgl. Ilias II, 1 ff.
**) Ilias XIV, 294 ff.
***) Odyssee VIII, 267 ff.
†) Odyssee XX, 17 f.
††) Der Spruch ist dem Anschauungskreise des Hesiod gemäß.
†††) Ilias IX, 515 ff.

den wir nicht für passend halten und nicht zugeben daß er so geldgierig sei daß er Geschenke von Agamemnon nehme und nur gegen Bezahlung einen Leichnam *) ausliefern wolle, [p. 391] sonst aber nicht. Es ist allerdings nicht billig, versetzte er, dergleichen zu loben. Doch um Homer's willen, bemerkte ich, nehme ich Anstand zu sagen daß es sogar eine Sünde ist Solches gegen Achilleus auszusagen und Anderen die es behaupten es zu glauben; ebenso daß er zu Apollon gesagt habe:

Hast mir Schaden gethan, Fernwirkender, Schlimmster der Götter!
Hätt' ich dazu die Gewalt, dann würd' ich's dir sicher vergelten! **)

und daß er gegen den Fluß,***) einen Gott, ungehorsam, und mit ihm zu kämpfen bereit war; ferner daß er in Bezug auf das dem anderen Flußgott, dem Spercheios, geheiligte Haar gesagt:

Sei denn die Locke verlieh'n als Gabe dem Helden Patroklos, †)

der doch todt war, und daß er das ausgeführt habe, ist nicht zu glauben. Und dann das Schleppen des Hektor um das Grabmal des Patroklos††) und das Schlachten der Gefangenen an dem Scheiterhaufen, †††) alles dieß zusammen werden wir für nicht wahr gesprochen erklären, auch nicht zugeben daß man die Unsern glauben mache Achilleus, der Sohn der Göttin und des Peleus, des besonnensten Mannes, und eines Enkels von Zeus, der Zögling des weisen Cheiron, sei so zerrütteten Geistes gewesen daß er in sich zwei einander entgegengesetzte Krankheiten hatte, niedrige

*) Den des Hektor, vgl. Ilias XXIV, 592 ff.
**) Ilias XXII, 15. 20.
***) Skamandros, Ilias XXI, 222 ff.
†) Ilias XXIII, 151.
††) Ilias XXII, 395 ff.
†††) Ilias XXIII, 175 ff.

Denkart nebst Geldgier, und andererseits Uebermut gegenüber von Göttern und Menschen. Du hast Recht, erwiderte er.

5. Also ja nicht, fuhr ich fort, wollen wir auch Folgendes glauben und auch nicht zu sagen gestatten, daß Theseus, Poseidon's, und Peirithoos, Zeus' Sohn, auf so wilden Raub ausgegangen seien,*) noch daß irgend ein anderer Göttersohn und Heros gewagt hätte Schreckliches und Gottloses zu thun, dergleichen man ihnen jetzt verleumderisch beilegt; sondern wir wollen die Dichter nöthigen entweder es nicht als Werke von ihnen zu bezeichnen oder sie nicht als Göttersöhne, Beides zusammen aber nicht zu behaupten, noch uns einen Versuch zu machen die jungen Leute zu bereden daß die Götter Uebles zeugen und Heroen um Nichts besser seien als Menschen. Denn, wie wir früher ausgeführt haben, ist dieses eine Sünde und eine Unwahrheit; denn wir haben ja gezeigt daß von Göttern unmöglich Uebles kommen kann. — Immerhin. — Ueberdieß ist es nachtheilig für die welche es hören; denn Jedermann wird sich's verzeihen daß er schlecht ist, wenn er die Ueberzeugung hat daß ja Aehnliches gethan haben und noch thun

der Götter jüngste Saat,
Dem Zeus Verwandte, denen auf des Ida Höhn
Des väterlichen Zeus Altar im Aether steht,
Und noch verrann in ihnen nicht das Götterblut.**)

Darum muß man solchen Märchen ein Ende machen, damit sie uns nicht bei der Jugend die Schlechtigkeit zu etwas ganz Geläufigem machen. [p. 392] Ganz wohl, bemerkte er.

*) Peirithoos half dem Theseus bei Entführung der Helena aus Sparta, und Theseus dem Peirithoos um Persephone zu holen.

**) Aus Aeschylos' verlorengegangener Tragödie Niobe. Die Uebersetzung nach Schneider.

Was wäre [uns] nun, begann ich wieder, noch für eine Art übrig, bei der Bestimmung, welche Arten von Reden zulässig sind und welche nicht? Denn wie man von den Göttern zu sprechen habe ist gesagt, ebenso wie von den Dämonen und Heroen und der Unterwelt. — Allerdings. — Wäre nun nicht übrig auch in Bezug auf die Menschen es auszuführen? — Offenbar. — Aber, mein Lieber, das können wir ja unmöglich jetzt schon beurteilen. — Wiefern? — Weil ich glaube daß wir sagen werden daß die Dichter und Erzähler in Bezug auf die Menschen die wichtigsten Behauptungen fälschlich aufstellen, daß nämlich Viele zwar ungerecht, aber glücklich seien, und Gerechte unglücklich, und daß das Unrechtthun nütze, wenn es unentdeckt bleibe, und daß die Gerechtigkeit das Beste Anderer und der eigene Nachtheil sei; und ich glaube, wir werden verbieten Derartiges zu sagen und werden vorschreiben das Gegentheil davon zu singen und zu erzählen. Oder meinst du nicht? Ei, das weiß ich gewiß, antwortete er. Falls du also zugibst daß ich darin Recht habe, so werde ich sagen, du habest das zugegeben wonach wir schon lange forschen? Richtig vermuthet, bemerkte er. Also daß man in Bezug auf die Menschen derartige Reden führen muß, darüber werden wir erst dann vollständig mit einander ins Reine kommen, wenn wir gefunden haben von welcher Art die Gerechtigkeit ist und wie sie ihrem Wesen nach dem nützt der sie hat, mag er nun ein Solcher zu sein scheinen oder nicht. Ganz wahr, erwiderte er.

6. Damit seie denn die Erörterung über die Reden zu Ende; jetzt ist, denke ich, hienach noch der Vortrag in Erwägung zu ziehen, und dann werden wir vollständig untersucht haben, was und wie man reden muß. Adeimantos versetzte: das verstehe ich nicht, wie du es meinst. Aber du solltest es doch, erwiderte ich. Vielleicht indessen wirst du auf folgende Weise es eher verstehen.

Ist nicht Alles was von Märchenerzählern oder Dichtern gesprochen wird Darstellung von Vergangenem oder Gegenwärtigem oder Zukünftigem? — Was Anderes? versetzte er. Bringen sie nun dabei nicht entweder einfache Erzählung zur Anwendung, oder durch Nachahmung erfolgende, oder Beides zugleich? Auch dieß, antwortete er, wünschte ich noch deutlicher gesagt. Ich scheine, bemerkte ich, ein lächerlicher und unverständlicher Lehrer zu sein. So will ich denn, wie Solche die nicht zu sprechen vermögen, nicht im Ganzen reden, sondern einen Theil herausgreifen und versuchen dir daran zu zeigen was ich meine. Sage mir, kennst du den Anfang der Ilias, wo der Dichter sagt, Chryses habe den Agamemnon gebeten seine Tochter freizugeben, dieser aber sei in Zorn gerathen und Jener habe, als seine Bitte nicht erfüllt wurde, [p. 393] den Gott um Unheil für die Achaier angefleht? — Ja wohl. — Du weißt also daß bis zu den Worten:

„und er flehte zu allen Achaiern,
Aber zumeist den Atreiden, den zwei Heerführern der Völker" *)

der Dichter selbst spricht und keinen Versuch macht unsere Gedanken anderswohin zu wenden, als spräche ein Anderer denn er selbst; das Folgende aber spricht er als wäre er selbst Chryses, und sucht uns möglichst glauben zu machen daß nicht Homeros der Sprechende sei, sondern der alte Priester. Und so ungefähr hat er die ganze übrige Erzählung eingerichtet von den Vorgängen in Ilion und den Erlebnissen auf Ithaka und in der ganzen Odyssee. Freilich, erwiderte er. Nun ist aber Erzählung sowohl wenn er jedesmal das Gesprochene als wenn er das zwischen dem Gesprochenen darstellt? — Immerhin. — Aber wenn er etwas Gesprochenes darstellt als wäre er ein Anderer — werden wir dann nicht sagen daß

*) Ilias I, 15 f.

er alsdann seine Rede Jedem den er als sprechend ankündigt möglichst ähnlich mache? — Natürlich werden wir das sagen. — Sich einem Andern ähnlich machen in Stimme oder Gestalt heißt nun aber doch den nachahmen dem man sich ähnlich macht? — Ganz wohl. — In solchem Falle also, scheint es, erfolgt bei ihm und den andern Dichtern die Erzählung durch Nachahmung? — Immerhin. — Wenn aber der Dichter sich nirgends verbärge, so würde seine ganze Dichtung und Darstellung ohne Nachahmung erfolgen. Damit du aber nicht sagst, du verstehest es wieder nicht wie dieses Statt finde, will ich's sagen. Wenn nämlich Homeros, nachdem er gesagt hat daß Chryses kam mit Lösegeld für seine Tochter und um die Achaier anzuflehen, zumeist aber die Fürsten, alsdann nicht als Chryses spräche, sondern noch als Homeros, so weißt du daß es keine Nachahmung wäre, sondern einfache Erzählung, und ungefähr so lauten würde — ich will es in ungebundener Rede anführen, denn ich habe keine Dichtergabe —: angekommen wünschte der Priester ihnen daß die Götter ihnen verleihen Troja zu erobern und selbst ungefährdet davon zu kommen, und daß sie seine Tochter freigeben gegen ein Lösegeld und aus Scheu vor dem Gotte. Als er so gesprochen, fühlten die Andern fromme Scheu und zeigten sich einverstanden, Agamemnon aber wurde wild und befahl ihm zu gehen und nicht wieder zu kommen, sonst würden ihm Scepter und die Binden des Gottes Nichts helfen; ehe seine Tochter freigegeben werde, soll sie in Argos an seiner Seite alt werden. Dann hieß er ihn gehen und ihn nicht reizen, damit er ohne Schaden nach Hause [p. 394] komme. Wie das der Alte hörte fürchtete er sich und entfernte sich schweigend; wie er aber aus dem Lager weg war flehte er inständig zu Apollon, indem er den Gott bei seinem Beinamen anrief und ihn erinnerte und mahnte, wofern er je ihm durch Erbauung von Tempeln oder Schlachten von Opfern etwas Ange-

nehmes geschenkt habe; um dessen willen, flehte er, möchten die Achaier für seine Thränen büßen durch des Gottes Pfeile. So, mein Freund, bemerkte ich, ist es einfache Erzählung ohne Nachahmung. Ich verstehe, erwiderte er.

7. Nun, so verstehe auch, sagt' ich, daß andererseits das Gegentheil hievon ist wenn man die Worte des Dichters zwischen dem Gesprochenen wegnähme und nur die Wechselreden übrig ließe. Auch das, antwortete er, verstehe ich: die Trauerspiele sind von dieser Art. Getroffen, versetzte ich; und jetzt, glaube ich, ist dir klar was ich vorher nicht klar machen konnte, daß von der Dichtung und Märchenerzählung eine Art ganz durch Nachahmung bewerkstelligt wird, das Trauerspiel und das Lustspiel, wie du sagst, eine andere durch Auftreten des Dichters selbst — du findest diese vorzugsweise in Dithyramben*) — eine dritte durch Beides, in dem erzählenden Gedicht und auch sonst oft, wofern du mich verstehst. O ich verstehe wohl, erwiderte er, was du vorhin sagen wolltest. Nun erinnere dich auch an das was wir vor diesem gesagt haben, daß jetzt besprochen sei w a s man reden müsse, und nun noch zu untersuchen sei w i e man es thun müsse. — Ich erinnere mich wohl. — Nun, das eben war es wovon ich meinte daß wir uns darüber verständigen müssen, ob wir den Dichtern gestatten werden ihre Darstellungen durch Nachahmung zu bewerkstelligen, oder das Eine durch Nachahmung, Anderes aber nicht, und welches allemal, oder gar nicht nachzuahmen. Ich ahne, fiel er ein, du erwägst ob wir das Trauerspiel und Lustspiel in unser Gemeinwesen aufnehmen sollen oder nicht. Vielleicht, erwiderte ich, noch mehr als dieß; denn ich weiß es noch nicht, sondern in welcher Richtung uns gleichsam der Wind die Rede treibt, in der müssen wir gehen. Und du hast auch Recht, versetzte er. So sieh denn zu, Adeimantos, ob

*) Ueberhaupt der lyrischen Poesie.

unsere Wächter im Nachahmen geschickt sein dürfen oder nicht; oder folgt auch dieß dem früher Aufgestellten, daß jeder Einzelne nur eine einzige Beschäftigung gut betreiben könne, viele aber nicht, sondern daß ihm, wenn er dieses versucht und mit Vielem sich befaßt, Alles mißlingt und er in Nichts ausgezeichnet ist? — Wie sollte es nicht? — Also gilt auch von der Nachahmung derselbe Satz, daß der Nämliche nicht im Stande ist Vieles gut nachzuahmen wie ein Einziges? — Allerdings. — Schwerlich also wird er [p. 395] gleichzeitig eine der achtungswerthen Beschäftigungen treiben und Vieles nachahmen und ein geschickter Nachahmer sein, da ja nicht einmal die scheinbar nahe an einander grenzenden zwei Arten der Nachahmung dieselben Menschen gleichzeitig gut besorgen können, indem sie z. B. Lustspiele und Trauerspiele dichten. Oder hast du nicht vorhin diese beiden als Arten der Nachahmung bezeichnet? O ja, und du hast Recht daß nicht Dieselben es vermögen. Und ebenso wenig gleichzeitig Sänger und Schauspieler. — Allerdings. — Ja, nicht einmal zugleich Schauspieler für die Komödie und für die Tragödie; denn alles das sind Arten der Nachahmung; oder nicht? — Freilich. — Und noch in kleinere Theile als diese scheint mir, Adeimantos, die menschliche Natur zerlegt zu sein, so daß sie unfähig ist Vieles gut nachzuahmen oder eben das zu thun dessen Abbild die Nachahmung ist. Ganz richtig, erwiderte er.

8. Wenn wir also unsern ersten Satz festhalten, daß uns die Wächter, von aller sonstigen Dienstleistung befreit, ganz vollkommene Diener der Unabhängigkeit des Gemeinwesens sein müßen und nichts Anderes treiben was nicht darauf führt, so dürften sie nichts Sonstiges thun noch nachahmen; falls sie aber nachahmen, so müssen sie schon von Kindheit an das darauf Bezügliche nachahmen: tapfere, besonnene, fromme, freie Männer und alles Derartige; das Unfreie aber dürfen sie weder thun noch nachzuahmen geschickt

sein, ebenso wenig sonst etwas Schimpfliches, damit sie nicht in Folge des Nachahmens etwas davon wirklich werden. Oder hast du nicht bemerkt daß die Nachahmungen, wenn man sie von Jugend an lange forttreibt, zu Gewohnheiten und zur Natur werden, sowohl in Bezug auf den Leib und die Sprache als auf die Gesinnung? O freilich, antwortete er. Wir werden also, fuhr ich fort, denen von welchen wir sagen daß sie uns am Herzen liegen und daß sie gute Männer werden müssen, nicht gestatten als Männer eine Frau nachzuahmen, eine junge oder eine ältere, die auf ihren Mann schmäht oder Göttern gegenüber streitet und sich brüstet, weil sie sich für glücklich hält, oder die von Unglück und Trauer und Leid gedrückt ist; vollends aber eine kranke oder verliebte oder kreisende gar nicht. Natürlich, erwiderte er. Auch nicht Sklavinnen und Sklaven, wie sie Alles thun was Sklavensache ist. — Auch das nicht. — Auch nicht, wie es scheint, schlechte Männer, feige und solche die das Gegentheil thun von dem was wir eben gesagt, die einander verleumden und verhöhnen und schmutzige Reden führen, trunken [p. 396] oder auch nüchtern, und womit sonst noch Solche in Worten und Handlungen sich gegen sich und Andere verfehlen. Ich denke, auch Wahnsinnigen sollen sie sich nicht gewöhnen in Reden oder auch in Handlungen sich ähnlich zu machen; kennen lernen müssen sie zwar Wahnsinnige und schlechte Männer und Frauen, selbst thun oder nachahmen aber Nichts von diesen. Ganz wahr, versetzte er. Und weiter, sagte ich, sollen sie Schmiede oder sonstige Handwerker oder Trierenruderer oder deren Aufseher, oder überhaupt etwas dieser Art nachahmen? Wie sollten sie, erwiderte er, da ihnen ja nicht einmal gestattet sein wird auf irgend etwas Derartiges zu achten? — Und dann das Wiehern von Pferden, das Brüllen von Stieren, das Rauschen von Flüssen und das Tosen des Meeres und den Donner, und all das Derartige — werden sie es

nachahmen? — Es ist ihnen ja verboten, erwiderte er, toll zu sein oder Tollen sich ähnlich zu machen. Wenn ich also, fuhr ich fort, verstehe was du meinst, so gibt es eine Art des Vortrags und der Darstellung in welcher der wahrhaft Edle und Gute darstellen wird, wenn er etwas zu sprechen hat, und andererseits eine dieser unähnliche Art, an welche der durch Natur und Erziehung jenem Entgegengesetzte immer sich halten und in welcher er darstellen wird. Und worin bestehen diese? fragte er. Ich denke, versetzte ich, der rechtschaffene Mann wird, wenn er in der Darstellung an eine Rede oder That eines guten Mannes kommt, gerne es so vortragen als wäre er selbst Jener, und wird sich nicht schämen an solcher Nachahmung, und dabei am liebsten den Guten nachahmen, wie er sicher und verständig handelt, weniger und in geringerem Maße aber wie derselbe in Folge von Krankheiten oder Verliebtheit strauchelt, oder auch aus Trunkenheit oder wegen eines anderen Unfalls. Gelangt er aber an einen seiner Unwürdigen, so wird er nicht Lust haben im Ernste sich dem Schlechteren ähnlich zu machen, außer etwa auf kurze Zeit, wenn derselbe etwas Rechtschaffenes thut, sondern wird sich schämen, theils weil er ungeübt ist Derartige nachzuahmen, theils auch weil es ihm zuwider ist sich in das Gepräge der Schlechteren zu formen und hineinzuversetzen, indem er es innerlich verachtet, außer etwa Scherzes halber. Natürlich, sagte er.

9. So wird er also eine Darstellung anwenden wie wir sie kurz zuvor beschrieben haben in Bezug auf die homerischen Gedichte, und sein Vortrag wird von Beidem etwas an sich haben, von der Nachahmung wie von der andern Darstellung, aber von der Nachahmung nur einen kleinen Theil in einer langen Rede; oder habe ich nicht Recht? O ja, erwiderte er; wie wenigstens nothwendig das Gepräge eines solchen Redners beschaffen sein muß. So wird denn also, fuhr ich fort, wer nicht [p. 397] von dieser Art ist, je

schlechter er ist, um so eher Alles darstellen und Nichts für seiner unwürdig halten; daher er Alles nachzuahmen versuchen wird im Ernste und vor Vielen, auch was wir so eben aufgezählt haben, den Donner und das Geräusch von Winden und von Schloßen und Achsen und Haspeln und die Töne von Trompeten und Flöten und Pfeifen und allen Instrumenten, und auch die Laute von Hunden und Schafen und Vögeln; und so wird dessen Vortrag ganz in Nachahmung bestehen durch Stimme und Gebärden, oder nur ein wenig von Erzählung an sich haben. Auch das ist nothwendig, versetzte er. Das also, sagte ich, sind die beiden Arten des Vortrags welche ich meinte. So ist's auch, antwortete er. Von diesen beiden nun hat die eine wenig Abwechslung, und wenn man dem Vortrage die angemessene Harmonie und seinen Rythmus gibt, so findet bei dem der richtig spricht das Sprechen immer fast nach derselben Art und in der nämlichen Harmonie Statt — denn die Abwechslungen sind klein — und ebenso in einem ähnlichen Rythmus. Ganz wohl verhält es sich so, erwiderte er. — Dann aber die andere Art — bedarf sie nicht das Entgegengesetzte, wenn sie nach ihrer Eigenthümlichkeit gesprochen werden soll, aller Harmonien und aller Rythmen, weil sie manchfaltige Formen der Abwechslung hat? — Freilich ist es so. — Bedienen sich nun nicht alle Dichter, und wer etwas spricht, entweder der einen von diesen Arten des Vortrags, oder der andern, oder eines aus beiden gemischten? Nothwendig, versetzte er. Was werden wir nun thun? fragte ich; werden wir in unser Gemeinwesen alle diese aufnehmen, oder die eine der ungemischten, oder die gemischte? Wenn es auf mich ankommt, die ungemischte, welche das Geordnete nachahmt. Aber, mein Adeimantos, auch die gemischte ist angenehm, bei Weitem die angenehmste aber für Kinder und deren Begleiter und für den größten Haufen die der von dir gewählten entgegengesetzte. — So ist's

freilich. — Aber vielleicht, fuhr ich fort, behauptest du daß sie nicht zu unserer Verfassung stimme, weil bei uns es keinen doppelten oder vielfältigen Mann gibt, da jeder nur Eines treibt? — Allerdings stimmt sie nicht. — Daher werden wir nur in einem so eingerichteten Gemeinwesen den Schuster als Schuster finden und nicht als Steuermann neben dem Schusterhandwerk, und den Ackersmann als Ackersmann und nicht als Richter neben dem Ackerbau, und den Krieger als Krieger und nicht als Geldspeculanten neben der Kriegskunst, und bei Allen ebenso? Du hast Recht, erwiderte er. Einen Mann also, scheint es, der [p. 398] in Folge seiner Weisheit alles Mögliche werden und alle Dinge nachahmen könnte werden wir, wenn er in unser Gemeinwesen kommt sammt seinen Kunstwerken, in der Absicht sich zu zeigen, verehren als heilig und bewundernswerth und angenehm, werden aber sagen daß es einen solchen Mann in unserem Gemeinwesen nicht gebe und nicht geben dürfe, und werden ihn in ein anderes Gemeinwesen schicken, nachdem wir Salbe über sein Haupt gegossen und es mit Wolle bekränzt haben,*) und werden selbst uns des Vortheils wegen an den herberen und unangenehmeren Dichter und Märchenerzähler halten, der uns die Redeweise des Geordneten nachahmt und was er spricht in jenen Mustern spricht die wir gleich Anfangs als Gesetz aufgestellt haben, als wir die Krieger zu bilden unternahmen. Allerdings werden wir es so machen, wenn es auf uns ankommt, erwidette er. Nunmehr, sagte ich, mein Freund, scheint es daß wir den auf Reden und Märchen bezüglichen Theil der Musenkunst vollständig erschöpft haben; denn was und wie man zu sprechen habe ist erörtert. Ich glaube selbst auch, bemerkte er.

10. Es ist nun also nach diesem, sagte ich, das die Gesanges-

*) Als Zeichen der hohen Verehrung und Anerkennung seiner Göttlichkeit.

weise und die Lieder Betreffende noch übrig? — Offenbar. — Werden nun nicht nachgerade Alle finden können was wir über jene zu sagen haben hinsichtlich der Beschaffenheit welche sie an sich tragen müssen, wofern wir mit dem vorher Gesagten in Uebereinstimmung bleiben wollen? Da sagte Glaukon unter Lachen: Nun, so scheine ich, o Sokrates, zu den Allen nicht zu gehören; wenigstens bin ich im Augenblicke nicht im Stande mir zusammenzureimen welche Beschaffenheit wir angeben müssen, ohne es jedoch. Auf jeden Fall bist du aber doch wohl, versetzte ich, im Stande für's Erste das zu sagen daß das Lied aus Dreierlei zusammengesetzt ist, aus Rede (Text), Tonart (Harmonie), und Zeitmaß (Rythmus). Das allerdings, antwortete er. Soviel nun daran Rede ist unterscheidet sich doch wohl in Nichts von der nicht gesungenen Rede, in der Beziehung daß es in dem gleichen Gepräge und der gleichen Weise gehalten sein muß wie wir eben zuvor aufgestellt haben? Das ist wahr, versetzte er. Und die Tonart und das Zeitmaß muß sich doch an die Rede anschließen? — Natürlich. — Nun haben wir aber doch gesagt daß wir Klagen und Jammer in den Reden nicht bedürfen? — Allerdings nicht. — Welches sind nun klagende Tonarten? Sag' es mir, denn du bist ein Musikverständiger. Die gemischtlydische, erwiderte er, und die hochlydische, und einige andere dieser Art. Diese also, sprach ich, müssen beseitigt werden; denn sie sind unbrauchbar schon für Frauen welche wacker sein sollen, geschweige denn für Männer. — Allerdings. — Ferner aber Trunkenheit ist für Wächter gewiß höchst unziemlich, sowie Weichlichkeit und Müßiggang? — Begreiflich. — Welche unter den Tonarten sind nun weichlich und für Trinkgelage geeignet? Die ionische, war seine Antwort, und die lydische, welche schlaff genannt werden. [p. 399] Wirst du nun diese, mein Lieber, bei kriegerischen Männern brauchen können? Keineswegs, antwortete er, sondern es scheint

du behältst die dorische und phrygische übrig. Ich verstehe mich nicht auf die Tonarten, sagte ich; aber ich behalte diejenige (Tonart) übrig welche in angemessener Weise die Lautfärbung und Betonung nachahmen würde von einem Manne der in kriegerischem Handeln und überhaupt gewaltsamer Thätigkeit begriffen ist und, vom Glücke im Stiche gelassen, in Wunden oder in den Tod gehend oder in irgend ein anderes Mißgeschick gerathen, in allen diesen Lagen wohlgerüstet und standhaft gegen das Schicksal sich zur Wehre setzt; und daneben eine andere für einen Mann der in friedlicher und nicht gewaltsamer, sondern zwangloser Thätigkeit begriffen ist und entweder Jemand zu etwas beredet und bittet, entweder durch Flehen einen Gott oder durch Belehrung und Ermahnung einen Menschen, oder umgekehrt einem Andern welcher bittet oder belehrt oder umzustimmen sucht sein Ohr leiht, und in Folge dessen seine Wünsche erfüllt sieht und nicht übermüthig sich benimmt, sondern besonnen und gemäßigt in allen diesen Lagen verfährt und mit dem was kommt zufrieden ist. Diese zwei Tonarten, die gewaltsame und die zwanglose, welche der vom Glück Verfolgten und Begünstigten, der Besonnenen und Mannhaften Lautfärbung am schönsten nachahmen werden, diese laß übrig. Aber, versetzte er, damit wünschest du keine andere übrig gelassen als die welche soeben ich genannt habe. Nicht also, fuhr ich fort, werden wir Vielheit der Saiten oder auch Werkzeuge mit allen Tonarten bedürfen bei den Gesängen und Liedern? Es scheint mir nicht, erwiderte er. Meister des Trigonons also und der Pektis*) und aller der Werkzeuge welche viele Saiten und viele Tonarten haben werden wir nicht ernähren? — Offenbar nicht. — Wie aber: Flötenmacher oder Flötenbläser — wirst du sie in das Gemeinwesen aufnehmen? Oder ist dieses Instrument nicht das

*) Ueber diese musikalischen Instrumente vgl. Real-Enc. IV. S. 1289 f.

umfangreichste, und sind eben die allstimmigen nicht gerade Nachahmungen der Flöte? Das ist ja klar, erwiderte er. Die Lyra bleibt dir also übrig, sagte ich, und die Kithara, und zwar als brauchbar in der Stadt; und dann auf dem Lande für die Hirten wäre eine Art Rohrpfeife. Darauf führt uns wenigstens, versetzte er, das Gesagte. Da thun wir, fuhr ich fort, nichts Neues, mein Lieber, indem wir dem Apollon und den Instrumenten des Apollon den Vorzug zuerkennen vor Marsyas und dessen Instrumenten.*) Beim Zeus, erwiderte er, wir thun es offenbar nicht. Und beim Hunde**), sprach ich, unvermerkt sind wir wieder daran das Gemeinwesen zu säubern, das wir eben erst in Ueppigkeit fanden. Das ist verständig von uns, bemerkte er.

11. Auf denn, sagte ich, so wollen wir auch das Uebrige säubern. Denn das Nächste nach den Tonarten wird uns ja wohl sein das die Zeitmaße Betreffende, daß sie bei denselben nicht dem Bunten nachgehen oder auch allerlei Gangarten, sondern darauf sehen welches das Maß eines geordneten und mannhaften Lebens ist; im Hinblick auf dieses [p. 400] muß man den Fuß (Tact) und die Melodie nöthigen sich nach der Rede eines solchen zu richten, nicht aber die Rede nach dem Fuße und der Melodie. Welches nun diese Zeitmaße wären ist deine Sache, wie bei den Tonarten, anzugeben. Aber beim Zeus, entgegnete er, ich weiß es nicht zu sagen. Denn daß es ungefähr drei Arten sind, aus deren Verflechtung die Gangarten gebildet werden***), wie bei den Tönen vierer-

*) Die Musen hatten in dem Wettstreit zwischen Beiden ebenso entschieden.

**) Die bekannte Betheuerung des Sokrates, nach Plat. Gorgias p. 482 mit Beziehung auf den ägyptischen Anubis.

***) Das Verhältniß der Gleichheit, des Doppelten und des Anderthalbfachen: daktylischer, trochäischer und päonischer Rythmus.

lei*), woraus sämmtliche Tonarten hervorgehen, das kann ich aus meiner Anschauung berichten; welches aber die Nachahmungen eines Lebens seien und von welchem, weiß ich nicht anzugeben. Nun, dieß, sagt' ich, wollen wir noch mit Damon**) berathen, welches die für Gemeinheit und Ausgelassenheit oder für Tollheit und sonstige Schlechtigkeit angemessenen Gangarten sind, und welche Zeitmaße für das Entgegengesetzte übrig gelassen werden müssen. Ich erinnere mich dunkel, gehört zu haben wie er ein zusammengesetztes waffentanzartig nannte***), und ein daktylisches und besonders heroisches, und es ich weiß nicht wie ordnete und oben und unten gleich stellte, indem es kurz und lang wurde, und auch einen Jambus, wie ich glaube, nannte er, und Trochäus einen anderen, und fügte Längen und Kürzen an. Und an einigen von diesen, glaub' ich, tadelte und lobte er die Haltung (das Tempo) des Fußes nicht minder als die Maße selbst, oder auch etwas dieß Beides Umfassendes; denn ich weiß es nicht anzugeben. Aber dieß soll, wie gesagt, für Damon aufgespart sein; denn es ins Reine zu bringen erfordert nicht wenig Worte: oder meinst du nicht auch? — Freilich, beim Zeus. — Aber das kannst du doch ins Reine bringen, daß die Eigenschaft der Wohlanständigkeit abhängt von dem Wohlgemessenen und dem Uebelgemessenen? — Natürlich. — Aber das Wohlgemessene und das Uebelgemessene richtet sich doch wohl — jenes nach der schönen Rede, welcher es gleichgemacht ist, dieses

*) „Es scheinen die vier übereinstimmenden Intervalle Quinte, Quarte, große Terze und kleine Quinte gemeint." Schneider.

**) Ein berühmter Musiker der damaligen Zeit, dessen Unterricht auch Perikles genossen hatte.

***) Der vielbestrittene ἐνόπλιος ῥυθμός, nach F. W. Fritzsche, der darüber 1848 ein Programm geschrieben, aus einem daktylischen und trochäischen (bzbgsw. iambischen) zusammengesetzt. Vgl. Aristoph. Wolken 651.

nach der entgegengesetzten, und das Wohlgestimmte und Uebelgestimmte (der Tonart) ebenso, wofern das Zeitmaß und die Tonart nach der Rede sich richtet, wie vorhin gesagt wurde, nicht aber die Rede sich nach diesen. Freilich, sagte er, müssen diese von der Rede abhängen. Wie ist es aber mit der Art und Weise des Redens, fragte ich, und dem Inhalte? Richten sie sich nicht nach dem sittlichen Charakter der Seele? — Natürlich. — Und das Uebrige sich nach dem Reden? — Ja. — Wohlredenheit also und Wohlgestimmtheit und Wohlanständigkeit und Wohlgemessenheit hängt ab von der Wohlgesittetheit*), nicht derjenigen welche in Wahrheit Unverstand ist und nur aus freundlicher Nachsicht von uns als Wohlgesittetheit bezeichnet wird, sondern der wahrhaft nach Sitte wohl und schön bestellten Gesinnung? Allerdings, versetzte er. Müssen nun die Jünglinge nicht allenthalben diesem nachgehen, wenn sie ihre Pflicht thun wollen? — Freilich müssen sie. — Es ist nun aber doch wohl die Malerei dessen voll [p. 401] und alle derartige Kunstthätigkeit, voll auch die Weberei und die Stickerei und die Baukunst, und dann die gesammte Verfertigung der übrigen Geräthe, und überdieß die Natur der Leiber und der übrigen Naturerzeugnisse; denn bei diesen allen findet sich Wohlanständigkeit oder Unanständigkeit. Die Unanständigkeit nun und die Ungemessenheit und die Ungestimmtheit sind verschwistert mit der Uebelredenheit und der Uebelgesittetheit, das Gegentheilige aber mit dem Gegentheiligen, der züchtigen und guten Sitte, verschwistert und dessen Nachahmung. Vollkommen freilich, sagte er.

12. Müssen wir also allein die Dichter überwachen und nöthigen das Bild der guten Sitte in ihren Dichtungen darzustellen

*) Der griechische Ausdruck entspricht sonst dem deutschen Begriffe Gutmütigkeit und Einfalt, welcher aber hier durch die Beziehung auf das Vorhergehende ausgeschlossen ist.

oder nicht bei uns zu dichten, oder müssen wir auch die übrigen Künstler überwachen und hindern dieses Schlimmgesittete und Zuchtlose und Gemeine und Unanständige weder in Bildern lebender Wesen noch in Gebäuden noch in irgend einem sonstigen Werke der Kunst darzustellen, oder dem der es nicht vermag nicht gestatten bei uns zu arbeiten, damit nicht uns die Wächter, unter Bildern der Schlechtigkeit aufgezogen, wie unter schlechtem Kraute, jeden Tag allmählich von vielen Vieles pflückend und zu sich nehmend, unvermerkt ein großes Uebel in ihrer Seele zu einem Ganzen vereinigen; dagegen solche Künstler suchen welche mit schöner Begabung die Natur des Schönen und Anständigen aufzuspüren im Stande sind, damit die Jünglinge, wie an gesundem Orte wohnend, aus Allem Nutzen ziehen, von welcher Seite immer etwas von den schönen Werken her in ihr Auge oder Ohr fällt, einem Luftzug ähnlich der aus heilsamen Gegenden Gesundheit bringt, und schon von Kindheit auf unvermerkt sie zur Aehnlichkeit, Freundschaft und Uebereinstimmung mit dem Schönen treibt? So, erwiderte er, würden sie auf die bei weitem schönste Art erzogen. So ist also, mein Glaukon, fuhr ich fort, die Erziehung durch Musik darum die vorzüglichste weil der Rythmus und die Harmonie am meisten in das Innerste der Seele dringt und am stärksten sie erfaßt und Anstand bringt und anständig macht, wenn Jemand darin richtig erzogen wird, wo nicht — das Gegentheil? und weil hinwiederum der welcher hierin erzogen ist wie es sein soll das Uebersehene und von der Kunst oder der Natur nicht schön Ausgeführte am schärfsten wahrnimmt und mit gerechtem Widerwillen vor demselben das Schöne lobt und mit Freuden es in seine Seele aufnimmt und daran sich nährt und schön und gut wird, [p. 402] dagegen das Häßliche mit Recht tadelt und haßt schon als jung, ehe er noch Vernunft zu fassen im Stande ist, wenn aber diese kommt sie will-

kommen heißt, indem er sie wegen seiner Verwandtschaft (mit ihr) am ehesten erkennt, wenn er so erzogen ist? Mir wenigstens scheint es, erwiderte er, daß um deßwillen die Erziehung in der Musik Statt findet. Gerade also, bemerkte ich, wie wir mit der Schrift damals genügend bekannt waren als wir die wenigen Buchstaben in Allem worin sie vorkommen zu erkennen wußten und weder in Kleinem noch in Großem sie mißachteten, als brauchte man sie nicht zu bemerken, sondern überall uns bemühten sie zu unterscheiden, weil wir nicht eher Schriftkundige wären bis wir uns auf dieser Stufe befänden — Richtig. — Also auch die Bilder von Schriftzeichen, wenn sie uns etwa im Wasser oder in einem Spiegel sichtbar würden, werden wir nicht eher kennen bis wir sie selbst kennen, sondern es gehört dieß zu derselben Fertigkeit und Uebung? — Allerdings. — So werden wir also, was ich meine, auf diese Weise, bei Gott, auch nicht eher Musiker sein, weder wir selbst noch auch die von welchen wir sagen daß wir sie bilden müssen, die Wächter, bis wir die Gestalten der Mäßigung und der Tapferkeit und des Freisinns und der Hochherzigkeit und Alles was diesen verschwistert ist, und andererseits das Gegentheil von diesen, überall wo es vorkommt erkennen und, wenn sie in etwas Anderem sind, sie wahrnehmen, sowohl sie selbst als ihre Abbilder, und weder in Kleinem noch in Großem sie mißachten, sondern glauben daß dieß zu derselben Fertigkeit und Uebung gehöre? Das ist ganz nothwendig, bemerkte er. Bei wem es also, fuhr ich fort, sich trifft daß in seiner Seele schöne Sitten sind und in seiner Gestalt diesen Entsprechendes und damit Uebereinstimmendes, zu demselben Gepräge Gehöriges, der wäre der schönste Anblick für den der sehen kann? — Bei Weitem. — Nun ist aber das Schönste doch wohl das Liebenswürdigste? — Natürlich. — Die Menschen also welche möglichst so beschaffen sind wird der Musiker lieben; wenn aber jene Uebereinstimmung nicht vorhanden ist, dann wird er nicht lieben? Wenn, erwiderte er, an der Seele ein Mangel ist; wenn aber am Leibe, so wird er es ertragen, so daß er ihm dennoch freundlich sein mag. Ich verstehe, sagte ich: du hast oder hattest einmal einen solchen Geliebten, und ich gebe es zu. Aber sage mir dieß: haben Besonnenheit und übermäßige Lust Gemeinschaft mit einander? Wie sollte sie, antwortete er, da sie von Sinnen bringt nicht minder als die Trauer? — Aber mit sonstiger Tugend? — [p. 403] Keineswegs. — Wie? aber mit Uebermut und Zuchtlosigkeit? — Gar sehr. — Kannst du mir aber eine größere und heftigere Lust nennen als die der Liebe? Nein, versetzte er, und auch keine wahnsinnigere. Die rechte Liebe aber ist ihrem Wesen nach: einen Gesitteten und Schönen besonnen und musisch zu lieben? Ja wohl, sagte er. Man darf also nichts Tolles und mit Zuchtlosigkeit Verwandtes zu der rechten Liebe hinzubringen? — Nein. — So darf man also diese Lust nicht hinzubringen und es dürfen an dieser keinen Theil haben Liebhaber und Geliebte welche recht lieben und geliebt werden? Nein, bei Gott, Sokrates, man darf sie nicht hinzubringen, antwortete er. — Das also, scheint es, wirst du als Gesetz aufstellen in dem Gemeinwesen das gegründet wird, daß der Liebhaber den Geliebten küssen dürfe und mit ihm zusammensein und ihn berühren wie einen Sohn, um der Schönheit willen, wenn er ihn dazu bewegen kann; im Uebrigen aber man mit dem welchen man verehre so umzugehen habe daß das Verhältniß nicht weiter als bis zu dieser Grenze zu gehen scheine; wo nicht — so treffe ihn der Vorwurf der Unfeinheit und Unempfindlichkeit für das Schöne. Sei's denn, erwiderte er. Glaubst du nun nicht auch, bemerkte ich, daß unsere Erörterung über die Musik zu Ende sei? Wenigstens das Ende zu dem sie kommen muß hat sie erreicht; es muß nämlich die Musik enden in die Liebe des Schönen. Einverstanden, erklärte er.

13. Nach der Tonkunst also muß man die Jugend erziehen durch Turnkunst. — Was denn? — Nun muß zwar auch diese von Kindheit an das ganze Leben lang sorgfältig getrieben werden; es verhält sich aber damit, wie ich glaube, folgendermaßen. Besinne auch du dich: denn mir scheint es nicht als ob ein tüchtiger Leib durch seine eigene Tüchtigkeit die Seele gut machete, sondern daß umgekehrt eine gute Seele durch ihre Tüchtigkeit den Leib so gut wie möglich hinstellt; wie kommt es aber dir vor? Ebenso, antwortete er. Wenn wir also, nachdem wir die Gesinnung gehörig gepflegt, ihr überlassen in Betreff des Leibes die genaueren Bestimmungen zu treffen und selbst nur das Gepräge angäben, um nicht weitläufig zu werden, so würden wir wohl richtig verfahren? — Allerdings. — Von der Trunkenheit nun also, haben wir gesagt, müssen sie fernbleiben; denn Jedem eher als einem Wächter kann man gestatten daß er vor Trunkenheit nicht weiß wo zu Lande er ist. Freilich, bemerkte er, ist es lächerlich wenn der Wächter selbst einen Wächter braucht. — Und dann wie steht es in Betreff der Nahrung? Denn die Männer sind ja Ringer in dem größten Wettkampfe; oder nicht? — O ja. — Wäre nun wohl die Lebensweise dieser bei ihren Uebungen angemessen [p. 404] für jene? — Vielleicht. — Aber, wendete ich ein, diese macht ja schlafsüchtig und ist für die Gesundheit gefährlich; oder siehst du nicht daß diese Ringer ihr Leben lang schlafen und, wenn sie nur ein wenig die vorgeschriebene Lebensart überschreiten, schwer und heftig erkranken? — Allerdings. — So bedarf es also, fuhr ich fort, einer feineren Vorbereitung für die kriegerischen Wettkämpfer, welche ja wie Hunde wachsam sein müssen und ein möglichst scharfes Gesicht und Gehör haben und bei dem vielen Wechsel des Wassers und der übrigen Nahrungsmittel und der Hitze und Kälte, welcher sie in den Feldzügen ausgesetzt sind, keine leichtgefährdete Gesundheit

haben dürfen. — Das ist mir klar. — So wäre denn also wohl die beße Turnkunst verschwistert mit der Tonkunst die wir kurz zuvor beschrieben haben? — Wie meinst du das? — Halt eine einfache und geordnete Turnkunst, und besonders in dem was sich auf den Krieg bezieht. — Wie so? — Schon von Homer, antwortete ich, kann man in dieser Beziehung lernen. Denn du weißt daß er im Kriege die Helden bei ihren Schmausereien weder mit Fischen bewirtet, trotzdem daß sie sich am Meere im Hellespontos befinden, noch mit gesottenem Fleisch, sondern ausschließlich mit gebratenem, was natürlich für Krieger am leichtesten zu bekommen sein wird; denn so ziemlich überall geht es leichter das Feuer allein anzuwenden als Gefäße mit herumzutragen. — Freilich. — Auch Gewürze, glaube ich, hat Homer nie erwähnt; oder wissen das nicht auch die Andern welche Vorübungen anstellen, daß ein Leib der sich wohlbefinden will alles Derartigen sich enthalten muß? Und sie thun recht daran, versetzte er, daß sie es wissen und sich enthalten. Einen syrakusischen Tisch dagegen, mein Freund, und eine sicilische Manchfaltigkeit von Gerichten lobst du, scheint's, nicht, wenn du glaubst daß Jene daran recht thun. — Ich glaube nicht. — Du tadelst es also auch wenn Männer welche eine gute Leibesbeschaffenheit haben sollen ein korinthisches Mädchen*) lieb haben? — Allerdings. — Also auch die wohlbekannten Leckereien des attischen Backwerks? — Nothwendig. — Denn ich glaube, wenn wir diese ganze Kost und Lebensart mit der Tonsetzung und dem Gesange vergleichen welcher alle Harmonien und alle Rythmen aufbietet, so werden wir sie richtig vergleichen. — Sicherlich. — Dort nun hat die Manchfaltigkeit Zügellosigkeit erzeugt und hier Krankheit, die Einfachheit aber in Bezug auf die Tonkunst in der Seele Mäßigung, und in Bezug auf die Turnkunst in dem Leibe Ge-

*) s. v. a. ein Freudenmädchen. Korinth war — eine Seestadt.

ſundheit. Ganz richtig, verſetzte er. Wenn nun aber in einem Gemeinweſen Zügelloſigkeit und Krankheiten [p. 405] überhandnehmen, thun ſich da nicht viele Gerichtsſtätten und Arzneiladen auf, und bekommt die Rechtskenntniß und Heilkunde Bedeutung, wenn ſich auch viele Freie, und ſehr angelegentlich, damit beſchäftigen? — Wie ſollten ſie nicht? —

14. Kann es aber einen ſchlagenderen Beweis von der ſchlechten und ſchimpflichen Erziehung in einem Gemeinweſen geben als daß vorzügliche Aerzte und Richter nöthig ſind nicht allein für die Schlechten und die Handwerker, ſondern auch für Solche welche dafür gelten wollen daß ſie auf eine Freier würdige Weiſe erzogen ſeien? Oder ſcheint es nicht ſchimpflich und ein ſchlagender Beweis von mangelnder Bildung wenn man ſich genöthigt ſieht von Andern, als ſeinen Gebietern und Richtern, Recht zu holen und daran ſich zu halten, und das aus Mangel an eigenem? — Allerdings, erwiderte er, iſt das die allergrößte Schande. Scheint dir dieß, fragte ich, noch ſchimpflicher als das wenn einer nicht allein den größten Theil ſeines Lebens in Gerichtsſälen als Angeklagter und Ankläger ſich herumtreibt, ſondern vor Ungeſchliffenheit ſogar noch ſich einbildet damit großthun zu können daß er ſtark ſei im Unrechtthun und geſchickt alle Schliche und Kniffe in Anwendung zu bringen und ſich ſchlau hinauszuwinden daß er nicht geſtraft werde, und das um kleiner und nichtswürdiger Dinge willen, ohne zu ahnen wie viel ſchöner und beſſer es ſei ſein Leben ſo einzurichten daß man eines halbwachen Richters nicht bedarf? Nein, antwortete er, ſondern das Letztere iſt noch ſchimpflicher als jenes. Und dann, fuhr ich fort, der Heilkunde zu bedürfen, wenn nicht etwa wegen Wunden oder Krankheiten wie ſie jedes Jahr vorkommen, ſondern in Folge von Faulheit und einer Lebensweiſe wie wir ſie beſchrieben haben, mit Flüſſen und Winden wie ein See ſich zu

füllen, daß die feinen Asklepiaden genöthigt ſind die Namen Blähungen und Katarrhe für die Krankheiten zu ſchöpfen — ſcheint dir das nicht ſchimpflich? Allerdings, verſetzte er, ſind das in der That neue und wunderliche Krankheitsbezeichnungen. Dergleichen es, ſagte ich, zu Asklepios' Zeiten wohl nicht gab. Ich ſchließe das daraus daß ſeine Söhne in Troja die Frau welche dem verwundeten Eurypylos pramneiſchen Wein zu trinken gab, mit einem ſtarken Zuſatz von Gerſtenmehl und eingeſchabtem Käſe vermiſcht, [p. 406] was doch für erhitzend gilt, nicht tadelten, noch den Patroklos, der ihn behandelte, darob ſchalten.*) Freilich, entgegnete er, iſt das ein wunderlicher Trank bei ſolchem Befinden. Doch nicht, antwortete ich, wenn du bedenkſt daß dieſe Erziehungskunſt der Krankheiten, die heutige Heilkunſt, die Asklepiaden vordem nicht anwandten, wie es heißt, bis zu der Zeit des Herodikos. Herodikos**) nämlich, der ein Turnlehrer war und kränklich wurde, miſchte die Turnkunſt und Heilkunſt durcheinander und quälte damit zuerſt und hauptſächlich ſich ſelbſt und ſpäter dann noch viele Andere. Wie ſo? fragte er. Indem er, antwortete ich, ſich das Sterben lang machte. Indem er nämlich dem Verlaufe der Krankheit nachgieng, die eine tödtliche war, konnte er, glaube ich, weder ſich ſelbſt heilen, noch hatte er für etwas mehr Zeit, ſondern docterte an ſich herum ſein Leben lang und quälte ſich ab, ob er nicht die gewohnte Lebensweiſe überſchriete, und erreichte ſo, in Folge ſeiner Weisheit langſam ſterbend, ein hohes Alter. Da hat er denn einen ſchönen Lohn ſeiner Kunſt davongetragen, bemerkte er. Wie ihn der verdiente, verſetzte ich, der nicht erkannte daß Asklepios nicht aus Un-

*) Verwechslung von Ilias XI, 624 ff. mit XI, 846 ff. (vgl. XV, 394.)

**) Wahrſcheinlich der aus Selymbria, Lehrer des Hippokrates. Er war ſelbſt hektiſch.

wissenheit oder Unkenntniß dieser Art von Heilkunst sie seinen Nachkommen nicht gezeigt hat, sondern weil er wußte daß bei Allen die unter guten Gesetzen leben für Jeden ein Geschäft im Gemeinwesen angewiesen ist, das er nothwendig treiben muß, und er keine Zeit hat sein Leben lang krank zu sein und an sich doctern zu lassen. Lächerlicher Weise sehen wir das bei den Handwerkern ein, bei den Reichen aber und die für glücklich gelten bemerken wir es nicht. Wiefern? fragte er.

15. Ein Zimmermann, antwortete ich, wird, wenn er krank ist, von dem Arzte einen Trank begehren, um die Krankheit herauszubrechen, oder durch ein Abführungsmittel oder Brennen oder Schneiden loszuwerden; wenn ihm aber Jemand eine kleinliche Lebensordnung vorschreibt und ihm Käppchen auf den Kopf setzt und was sonst noch dazu gehört, so wird er rasch antworten daß er keine Zeit habe krank zu sein, noch er Nutzen habe von einem solchen Leben, indem er immer an die Krankheit denke und sein Geschäft versäume. Und darauf wird er zu einem solchen Arzte „Gehorsamer Diener" sagen, zu seiner gewöhnlichen Lebensweise zurückkehren, genesen und am Leben bleiben und seine Geschäfte betreiben: ist aber sein Leib nicht im Stande es auszuhalten, so stirbt er und ist aller Mühe enthoben. Freilich für einen Solchen, versetzte er, scheint es angemessen der Heilkunst sich so zu bedienen. Nicht wahr, sagte ich, weil er ein Geschäft hatte [p 407] bei dessen Versäumung es für ihn nicht vortheilhaft war am Leben zu bleiben? Offenbar, erwiderte er. Der Reiche dagegen hat, wie wir sagen, kein derartiges Geschäft vor sich daß er, wenn er genöthigt ist dasselbe aufzugeben, nicht mehr leben möchte. — Wenigstens nennt man keines der Art. — Da hörst du aber nicht wie Phokylides*)

*) Aus Milet, didaktischer Elegiker um Olymp. 58.

spricht, entgegnete ich, daß wer schon zu leben habe Tugend üben müsse. O ich denke, auch schon vorher, bemerkte er. Wir wollen, sagte ich, hierüber mit ihm nicht streiten, sondern uns darüber belehren ob dieses der Reiche zu treiben habe und, wenn er es nicht thut, auf's Leben verzichten soll, oder ob das Pflegen der Krankheit zwar bei der Kunst des Zimmermanns und den übrigen Künsten ein Hinderniß der Achtsamkeit ist, dagegen dem Gebote des Phokylides nicht im Wege steht?*) O ja, beim Zeus, antwortete er,

*) Die Vulgata ist: *ἡ νοσοτροφία. τεκτονικῇ μὲν γὰρ καὶ ταῖς ἄλλαις τέχναις* ꝛc. Hiebei ist völlig unbegreiflich die Behauptung daß für den Reichen das Leben ohne Krankheiten und deren Pflege keinen Werth habe. Auch lockert sich der Zusammenhang zwischen den beiden Sätzen durch die von den meisten und besten Hdschrr. gebotene Streichung von *γάρ*. Unter dieser Voraussetzung sind nun zweierlei Wege möglich, deren einen Schneider, Stallbaum (in der Gotha'er Sammlung), die Zürcher Herausgeber und K. F. Hermann eingeschlagen haben, während der andere von Neukirch betreten worden ist. Die Erstern lesen nämlich: — *τῷ μὴ μελετῶντι, ἢ* (Verbesserung von Bekker nach Hdschrr.) *νοσοτροφία τεκτονικῇ μὲν καὶ ταῖς — ἐμποδίζει.* (so Schneider, die Zürcher und K. F. Hermann; Stallbaum setzt ein Fragezeichen). Hiebei bezieht sich *τοῦτο* auf *ἀρετὴν ἀσκεῖν*. Diese Lesart hat aber selbst wieder manche Schwierigkeiten. Die Frage ist eine doppelte: wir wollen darüber nachdenken ob die Tugendübung wirklich für den Reichen Lebenszweck ist, oder ob das Pflegen von Krankheiten zwar mit der Lebensaufgabe eines Zimmermanns unvereinbar ist, nicht aber mit der eines Reichen (der Tugendübung). Dieser Doppelfrage gebricht es aber offenbar an Klarheit, Concinnität und Schärfe; genauer müßte es heißen: ob sie Lebenszweck ist und, wenn sie Dieses ist, ob mit ihr die *νοσοτροφία* sich vereinigen läßt. Noch bedeutender aber ist daß die Antwort so erfolgt als ob nicht eine doppelte, sondern eine einfache Frage vorausge-

sie fast am allermeisten, diese übertriebene, über die Turnkunst hinausgehende Sorge für den Leib; denn auch für die Besorgung des Hauswesens und für Feldzüge und für Aemter daheim in der Stadt

gangen wäre, daß von der ersten Hälfte der Frage, die doch auch sehr wichtig ist, schlechterdings keine Notiz genommen, sondern einzig deren zweite Hälfte, nach der Wirkung der νοσοτροφία, beantwortet wird; wir müssen daher eine Lesart willkommen heißen welche eine einfache Frage herstellt. Eine solche bietet der Vorschlag von Neukirch Quaest Philol. (Lips. 1834.) I. p. 19—21, welcher die Beziehung von τοῦτο auf νοσοτρ wiederherstellt, dagegen die hiemit unverträglichen Worten καὶ ἀβ. τῷ μὴ μελ. mit einigen Hdschrr. als Glosse auswirft, und so liest: πότερον μελετητέον τοῦτο τῷ πλουσίῳ, ἡ νοσοτροφία. τεκτονικῇ μὲν καὶ ταῖς — ἐμποδίζει; Dann ist der Sinn: Erwägen wir ob der Reiche sich mit langwierigen Kuren befassen darf. Sind solche zwar dem Zimmermann bei seinem Geschäfte hinderlich, nicht aber dem Reichen bei dem seinigen? Dazu paßt die folgende Antwort vollkommen gut; nur bleibt uns hiebei noch das Bedenken, ob es in diesem Falle nicht heißen müßte: πότερον τῷ γε πλουσίῳ τοῦτο μελετητέον, ob ferner bei dem Satze τεκτονικῇ ein Fragewort entbehrt werden könnte, endlich ob nicht später die Folgerung gezogen sein müßte: da hienach auch dem Reichen durch die νοσοτρ. die Erfüllung seiner Lebensaufgabe unmöglich gemacht wird, so ist jene überhaupt unstatthaft (und ist daher weislich von Asklepios seinen Schülern nicht mitgetheilt worden, p. 407 C. D.). Auch erregt das Fehlen eines Subjectes zu ἐμποδίζει und das Auswerfen der Worte καὶ ἀρίστων ꝛc. einiges Bedenken, noch mehr daß bei dieser Lesart auf den unmittelbar vorher auf die Bahn gebrachten Spruch des Pholylides keinerlei Rücksicht genommen ist. Daher dürfte es gerathen sein zu der Schneider-Stallbaum'schen Lesart zurückzukehren und das Unterlassen der Beantwortung der ersten Fraghälfte daraus zu erklären daß der Antwortende mit besonderer Lebhaftigkeit sich auf die zweite

verstimmt sie; die Hauptsache aber ist daß sie auch für jede Art von Lernen und Nachdenken und geistige Uebungen beschwerlich ist, indem sie immer Anstrengung der Kopfnerven und Schwindel besorgt und behauptet daß das die Folge des Philosophierens sei, so daß wo jene waltet es schlechterdings der Tugend unmöglich ist sich zu üben und zu bewähren; denn sie macht daß man immer krank zu sein glaubt und niemals aufhört mit dem Leibe Nöthen zu haben. Wollen wir nun nicht annehmen daß auch Asklepios dieses erkannt und daher diejenigen welche in Bezug auf Natur und Lebensweise gesunden Leibs sind, nur aber eine Krankheit abgesondert in sich haben — für Diese und für eine solche Beschaffenheit die Heilkunst gelehrt, durch Arzneimittel und Schneiden die Krankheiten auszutreiben und ihnen ihre gewöhnliche Lebensweise zu verordnen, um ihnen nicht in bürgerlicher Hinsicht Nachtheil zu bringen; dagegen nicht versucht Leiber die innerlich durch und durch krank sind durch diätetische Behandlung allmählich abzuschöpfen und wieder aufzugießen, und so dem Menschen ein langes und schlechtes Leben zu bereiten und Kinder von ihnen zur Welt zu helfen die natürlich von derselben Beschaffenheit sind; sondern Solche die nicht im Stande wären in der Welt wie sie ist zu leben, nicht heilen zu dürfen geglaubt, da es weder ihnen noch einem Gemeinwesen fromme? Als einen rechten Staatsmann beschreibst du da den Asklepios, bemerkte er. Offenbar, versetzte ich; und seine Söhne dürften beweisen daß er ein solcher war. Oder siehst du nicht wie sie sich auch in Troja als tapfere Krieger [p. 408] bewährten und die Heilkunst so wie ich sage anwandten? Oder erinnerst du dich nicht daß

Hälfte wirft und in diese vertieft, und eine abgesonderte Erwägung der ersten darum minder nothwendig scheinen mochte weil eine Bejahung derselben in dem vorhergehenden οἶμαι δέ γε καὶ πρότερον bereits mitenthalten war.

sie auch dem Menelaos in Folge der Wunde die ihm Pandaros beigebracht

Erst aussogen das Blut und mit linderndem Kraut sie bestrichen;*)

was er aber nachher essen oder trinken solle haben sie ihm ebensowenig als dem Eurypylos vorgeschrieben, in der Ueberzeugung daß die Arzneimittel hinreichend seien um Männer zu heilen die vor der Verwundung gesund und in ihrer Lebensweise geordnet gewesen, auch wenn dieselben etwa im Augenblick einen Mischtrank getrunken hätten? Daß aber ein von Natur Kränklicher und Zügelloser am Leben bleibe, das, glaubten sie, fromme weder Diesen selbst noch den Uebrigen, und für Diese dürfe ihre Kunst nicht sein und sie nicht heilen, auch wenn sie reicher wären als Midas**). Als sehr feine Köpfe beschreibst du da die Söhne des Asklepios, bemerkte er.

16. Wie billig, versetzte ich. Indessen behaupten im Widerspruch mit uns die Tragödiendichter***) und Pindaros †), Asklepios sei zwar Sohn des Apollon, habe sich jedoch durch Gold bestimmen lassen einen schon dem Tode verfallenen reichen Mann zu heilen, und sei in Folge dessen auch mit dem Blitze erschlagen worden. Wir aber werden ihnen nach dem bisher Gesagten nicht Beides zugleich glauben, sondern wir werden sagen: war er ein Göttersohn, so war er nicht schmutzig geldgierig; wenn dieses, so nicht Göttersohn. So ist es auch ganz richtig, sagte er. Aber was hältst du, Sokrates, von Folgendem: muß man nicht im Gemeinwesen gute Aerzte haben, und sind solche nicht alle diejenigen welche die meisten Gesunden und die meisten Kränklichen unter den Händen gehabt haben? Und andererseits Richter ebenso diejenigen welche mit

*) Ilias IV, 418 (von Machaon).
**) Der bekannte König von Phrygien.
***) Aeschylos Agam. 993. Euripides Alkestis V. 3.
†) Pythische Siegsgesänge III, 54 ff.

mancherlei Naturen umgegangen sind? Allerdings, antwortete ich, meine ich gute; aber weißt du welche ich für solche halte? Wenn du es sagst, versetzte er. So will ich's denn versuchen, sagte ich; du hast indessen zwei verschiedene Dinge in Eine Frage zusammengeworfen. Wie so? fragte er. Aerzte, erwiderte ich, dürften am vollkommensten werden wenn sie von Kindheit an, neben dem daß sie ihre Kunst erlernen, mit möglichst vielen und schlechten Leibern bekannt werden und selbst auch alle möglichen Krankheiten bekommen und nicht besonders gesund von Natur sind; denn nicht mit dem Leibe, denk' ich, heilen sie den Leib — sonst hätte ihr Leib ja niemals schlecht sein und werden dürfen — sondern den Leib mit der Seele, der es nicht möglich ist, wenn sie schlecht wurde und es ist, etwas gut zu heilen. Das ist wahr, bemerkte er. Dagegen ein Richter, mein Lieber, regiert mit der Seele die Seele, und diese [p. 409] darf nicht von Klein an unter schlechten Seelen erzogen und mit ihnen umgegangen sein und alle Ungerechtigkeiten selbst verübt und durchgemacht haben, damit sie von sich selbst her scharf die Ungerechtigkeiten Anderer erkenne, wie bei dem Leibe die Krankheiten, sondern sie muß als jung in schlechten Sitten unerfahren und dadurch ungetrübt geblieben sein, wenn sie später als eine schöne und gute das Gerechte gesund beurteilen soll. Daher erscheinen auch die Braven als jung einfältig und von den Ungerechten leicht zu betrügen, weil sie nämlich den Bösen ähnliche Vorbilder in sich selbst nicht haben. So geht es ihnen allerdings in hohem Grade, versetzte er. So darf denn auch, fuhr ich fort, der gute Richter nicht ein Junger, sondern ein Alter sein, der spät die Ungerechtigkeit kennen gelernt hat was für ein Ding sie ist; nicht indem er sie als seine eigene in seiner Seele inwohnend erkannt hat, sondern weil er sie als fremde an fremden Seelen lange Zeit hindurch studiert und sich überzeugt hat was für ein Uebel sie ist,

durch Anwendung von Wissenschaft, nicht von eigener Erfahrung. Wenigstens, sagte er, scheint ein solcher Richter der edelste zu sein. Und auch ein guter, setzte ich hinzu, und danach hast du ja gefragt; denn wer eine gute Seele hat ist gut. Jener geschickte aber und argwöhnische, der selbst viele Ungerechtigkeiten begangen hat und sich für abgefeimt und weise hält, scheint, wenn er mit Aehnlichen zusammentrifft, geschickt, denn er ist vorsichtig, indem er auf die Vorbilder in sich selbst hinblickt; wenn er jedoch dann mit Guten und Aelteren zusammenkommt, so erscheint er andererseits als unverständig, indem er unzeitiges Mißtrauen hegt und eine gesunde Denkart nicht versteht, weil er von solcher kein Vorbild in sich hat. Da er indessen häufiger mit Schlechten als mit Rechtschaffenen zu thun hat, so erscheint er mehr weise als thöricht sich selbst und Andern. Das ist allerdings wahr, bemerkte er.

17. Nicht einen Solchen also, sagte ich, müssen wir als guten und weisen Richter suchen, sondern den früheren; denn die Schlechtigkeit wird nimmermehr sowohl die Tugend als sich selbst kennen lernen, wohl aber wird die Tugend, wenn ihre Natur lange Zeit gebildet wird, zugleich von sich selbst und von der Schlechtigkeit Kenntniß erlangen; weise also wird, wie mich deucht, dieser, nicht aber der Schlechte. Auch ich bin damit einverstanden, erklärte er. Also auch die Heilkunst, wie wir sie beschrieben haben, wirst du mit einer derartigen Richterkunst im Gemeinwesen einführen, welche dir die wohlgearteten Bürger an Leib und Seele [p. 410] heilen werden, die entgegengesetzten aber, wenn sie in Bezug auf den Leib so sind, sterben lassen, und die in Bezug auf die Seele schlechtgearteten und unheilbaren selbst tödten werden? Wenigstens wäre das, meinte er, offenbar das Beste sowohl für die selbst die es erleiden als für das Gemeinwesen. Die Jünglinge aber, fuhr ich fort, werden sich offenbar sorgsam davor hüten der Richterkunst benöthigt zu werden, indem sie sich an jene einfache Tonkunst halten, von welcher wir ja gesagt haben daß sie Besonnenheit erzeuge. Sicherlich, erwiderte er. Wird nun nicht der Tonkundige, auf diesen nämlichen Spuren der Turnkunst nachgehend, falls er will, es dahin bringen daß er in Nichts der Heilkunst bedarf, außer wo es nothwendig ist? — Mir scheint es so. — Die Uebungen selbst aber und die Anstrengungen wird er mehr im Hinblick auf das Muthhafte seines Wesens und dieses weckend betreiben als (im Hinblick) auf Körperkraft; nicht aber wird er, wie sonst die Wettkämpfer, um stark zu werden, Nahrung und Anstrengungen über sich nehmen. Vollkommen richtig, sagte er. Haben nun also, sprach ich, o Glaukon, auch die welche die Bildung durch Tonkunst und Turnkunst einführten dieß nicht aus dem Grunde eingeführt welchen Einige für den richtigen halten, damit sie (die zu Erziehenden) durch die eine am Leibe, durch die andere an der Seele gepflegt würden? Aber warum denn? fragte er. Sie scheinen, bemerkte ich, Beides in der Hauptsache um der Seele willen eingeführt zu haben. — Wie so? — Bemerkst du nicht, sprach ich, wie eben an Gesinnung diejenigen werden welche ihr Leben lang mit Turnkunst sich befaßt, Tonkunst aber nicht berührt haben? oder welche in der entgegengesetzten Lage waren? In welcher Beziehung meinst du? fragte er. In Bezug auf Heftigkeit und Härte und andererseits auf Weichheit und Milde, versetzte ich. Freilich, erwiderte er; die welche sich an die Turnkunst ungemischt halten fallen davon heftiger aus als recht ist, andererseits welche an die Tonkunst, werden weichlicher als wie es für sie schön ist. Und wirklich, versetzte ich, wird das Heftige von dem Muthhaften der Naturanlage ausgehen und, recht gezogen, Mannhaftigkeit sein, über die Gebür aber angespannt begreiflicherweise Härte und Herbigkeit werden. Einverstanden, erwiderte er. Und wie? das Milde — wird es nicht der weisheitsliebenden Natur-

anlage anhaften? und wenn es zu sehr abgespannt wird, so wird es über Gebür weichlich sein, gehörig gezogen aber mild und geordnet? — So ist's. — Von den Wächtern nun sagen wir daß sie diese beiden Naturanlagen haben müssen? — Freilich müssen sie. — Also müssen sie zu einander in das rechte Verhältniß gesetzt werden? — Natürlich. — Und bei wem sie im rechten Verhältnisse sind, dessen Seele ist besonnen und mannhaft? [p. 411] — Allerdings. — Bei wem aber nicht im rechten Verhältnisse, bei dem ist sie feig und ungeschlissen? — Sicherlich.

18. Wenn nun also Jemand der Tonkunst gestattet seine Seele durch die Ohren wie durch einen Trichter zu übergießen und zu überflöten mit den so eben von uns genannten süßen und weichlichen und klagenden Tonarten, und er sein ganzes Leben wimmernd und durch den Gesang in Entzücken versetzt hinbringt, so wird ein Solcher zuerst das Muthhafte was er etwa hat wie Eisen erweichen und aus einem Unbrauchbaren und Harten zu einem Brauchbaren machen; wenn er aber nicht abläßt darauf zu hören, sondern im Zauber bleibt, da beginnt schon ein Schmelzen und Zerlassen, bis er den Mut herausgeschmolzen und aus seiner Seele gleichsam die Sehnen herausgeschnitten und einen „weichlichen Kriegsmann“ *) hervorgebracht hat. Immerhin, versetzte er. Und falls er nun fuhr ich fort, von Anfang an eine von Natur muthlose (Seele) bekommen, so wird er dieß schnell zu Stande bringen; falls aber eine muthhafte, so macht er den Muth schwächlich und bringt ihn aus dem Gleichgewichte, daß er aus Anlaß von Kleinigkeiten rasch gereizt und gelöscht wird; heißgrätig und jähzornig sind sie dann aus einem Muthhaften geworden, voll mürrischen Wesens. — Allerdings vollkommen. — Und wie? wenn er andererseits mit der Turnkunst sich

*) Anspielung auf Ilias XVII, 588.

viel anstrengt und das Essen sich tüchtig schmecken läßt, mit Tonkunst aber und Weisheitsliebe sich nicht befaßt, wird er nicht zuerst bei körperlichem Wohlbefinden voll Entschlossenheit und Muthes werden und an Mannhaftigkeit sich selbst überbieten? — Allerdings. — Wie aber? wenn er nichts Anderes thut und mit der Muse sich in keinerlei Gemeinschaft setzt, wird nicht das Lernbegierige in seiner Seele, wenn dergleichen überhaupt darin vorhanden war, in Folge davon daß es weder einen Wissensgegenstand irgend zu kosten bekommt, noch eine Untersuchung, und weder einer Rede theilhaftig wird noch sonst einer Musenkunst, schwach und taub und blind werden, weil es nicht geweckt und genährt und auch ihren Empfindungen keine Läuterung zu Theil wird? So ist es, versetzte er. Ein Feind der Rede wird denn also, glaub' ich, ein Solcher werden, und den Musen abgekehrt, und von der Ueberredung durch Worte macht er in Nichts mehr Anwendung, sondern bei Allem (nur) von Gewalt und Heftigkeit, gleich einem wilden Thiere, und lebt in Unwissenheit und Plumpheit, ohne Ebenmaß und Anmut. Vollkommen, bemerkte er, verhält es sich so. Für dieses Beides also, wie es scheint, möchte ich behaupten daß ein Gott den Menschen die beiden Künste gegeben habe, die Tonkunst und die Turnkunst, für das Muthhafte und Weisheitsliebende, nicht für Seele und Leib, außer etwa nebenbei, sondern für jene Beiden, damit sie zu einander in das rechte Verhältniß gesetzt werden, [p. 412] durch Anspannen und Nachlassen bis zu dem gehörigen Maße. So scheint es allerdings sagte er. Von Demjenigen also welcher am schönsten die Turnkunst mit der Tonkunst mischt und sie in dem besten Maße der Seele zuführt, von dem werden wir mit dem vollsten Rechte sagen, er sei vollkommen im höchsten Grade tonkundig und wohlgestimmt, viel mehr als derjenige welcher die Saiten unter einander zusammenordnet? Billigerweise, o Sokra-

tes, erwiderte er. So werden wir also, mein Glaukon, auch in dem Gemeinwesen immer eines solchen Vorstehers bedürfen, wenn die Verfassung bestehen bleiben soll? — Freilich werden wir bedürfen, so sehr als nur möglich.

19. Das Gepräge für die Bildung und Erziehung wäre denn also dieß. Denn die Reigentänze von Solchen — wozu sollte man sie durchgehen, und ihre Jagden und Thierhetzen und ihre Wettkämpfe zu Fuß und zu Roß? Denn es ist doch wohl so ziemlich klar daß sie Jenem entsprechend sein müssen, und es ist nicht mehr schwierig sie zu finden. Vermuthlich, bemerkte er, sind sie nicht schwierig. Gut denn, sagte ich; was werden wir nun wohl nach diesem zu bestimmen haben? Nicht das, wer unter eben diesen regieren und sich regieren lassen wird? — Sicherlich. — Daß (nun) Aeltere die Regierenden sein müssen, Jüngere aber die Regierten, ist klar? — Allerdings. — Und daß es die Vorzüglichsten unter ihnen sein müssen? — Auch dieß. — Unter den Ackerleuten sind da die vorzüglichsten nicht die im Ackerbauen geschicktesten? — Ja. — Jetzt aber, da es ja unter den Wächtern die vorzüglichsten sein müssen, nicht die im Bewachen des Gemeinwesens Geschicktesten? — Ja. — Müssen sie nicht also für diesen Zweck Einsicht haben und Fähigkeit, und überdieß Sorgsamkeit für das Gemeinwesen? — Es ist so. — Sorgsamkeit aber wird einer am meisten für dasjenige haben was er liebt? — Nothwendig. — Und lieben wird einer am meisten dasjenige von welchem er glaubt daß demselben das Nämliche zuträglich sei wie ihm selbst, und [wenn] bei dessen Wohlbefinden er selbst auch [am meisten] Wohlbefinden zu erlangen glaubt, wo nicht, so das Gegentheil? So ist es, sprach er. Auslesen muß man also aus den übrigen Wächtern solche Männer von welchen wir bei (näherer) Betrachtung gewahren daß sie am ehesten ihr ganzes Leben lang dasjenige was sie dem Gemeinwesen für zuträglich halten mit allem Eifer thun, was aber nicht, (das) in keiner Weise ausführen möchten. Freilich sind Solche geeignet, bemerkte er. Es deucht mir nun, man müsse sie beobachten auf allen Altersstufen, ob sie geschickt sind diesen Grundsatz zu bewachen, und weder durch Bezauberung noch durch Gewaltthat den Glauben daß sie thun müssen was für das Gemeinwesen das Beste ist vergessen und (aus der Seele) verstoßen. Was meinst du mit der Verstoßung? fragte er. — Ich will es dir sagen. Es scheint mir daß eine Ansicht aus dem Sinne gehe entweder freiwillig oder unfreiwillig: freiwillig die „falsche, [p. 413] wenn man eines Besseren belehrt wird, unfreiwillig aber jede wahre. Das von der freiwilligen, sagte er, verstehe ich; dagegen das von der unfreiwilligen wünsche ich verstehen zu lernen. Wie ist's denn? sprach ich; bist nicht auch du der Meinung daß des Guten die Menschen unfreiwillig beraubt werden, des Uebeln aber freiwillig? Oder ist es nicht etwas Uebles um die Wahrheit getäuscht zu sein, die Wahrheit zu besitzen aber etwas Gutes? Oder meinst du nicht, das was (wirklich) ist zu glauben heiße die Wahrheit besitzen? Du hast freilich Recht, erwiderte er, und ich glaube daß sie unfreiwillig der wahren Ansicht beraubt werden. Sind sie nun nicht in dieser Lage, wenn sie bestohlen oder bezaubert werden oder Gewalt erleiden? Noch immer, sagte er, verstehe ich nicht. Es scheint, versetzte ich, ich rede im Tragödienstile.*) Mit dem Bestohlenwerden meine ich daß man auf eine andere Ansicht gebracht wird oder vergißt, weil in dem einen Falle die Zeit, im andern die Rede unvermerkt etwas wegnimmt. Jetzt verstehst du doch wohl? — Ja. — Nun denn mit dem Gewaltleiden meine ich daß ein Leiden oder Schmerz sie auf eine andere Ansicht bringt. Auch das, erklärte er, habe ich

*) D. h. schwülstig, geschraubt, unverständlich.

verstanden und gebe dir Recht. Als bezaubert aber wirst wohl auch du, denk' ich, diejenigen erkennen welche ihre Ansicht ändern, entweder in Folge einer Lust welche sie berückt oder in Folge von Angst, indem sie etwas fürchten. Es scheint allerdings, versetzte er, daß bezaubert Alles was irgend betrügt.

20. Was ich nun also vorhin sagte, — man muß suchen welches die vorzüglichsten Wächter sind für den bei ihnen waltenden Grundsatz, daß dasjenige zu thun sei was sie immer für das Gemeinwesen als das Beste für sie zu thun erkennen. Beobachten muß man sie denn gleich von Kindheit auf, indem man ihnen Handlungen aufgibt bei welchen man am ehesten wohl etwas Derartiges vergessen und darum betrogen werden könnte, und Denjenigen welcher es behält und sich schwer betrügen läßt muß man auswählen, wer aber nicht, den verwerfen: nicht wahr? — Ja. — Und andererseits Beschwerden und Schmerzen und Kämpfe muß man ihnen festsetzen, bei welchen dieses Nämliche beobachtet werden muß. Richtig sagte er. So muß man also, fuhr ich fort, auch in der dritten Gattung, der Bezauberung, ihnen einen Wettkampf veranstalten und dabei zuschauen, wie man junge Rosse zu Geräusch und Lärmen führt und zusieht ob sie schreckhaft sind, so auch Jene in ihrer Jugend in irgend welche Schrecknisse bringen und andererseits in Genüsse versetzen, indem man sie prüft — weit strenger als das Gold im Feuer — ob einer schwer zu bezaubern und von guter Haltung sich bei Allem erweist, als ein guter Wächter von sich selbst und von der Tonkunst die er gelernt hat, indem er sich in allen diesen Lagen wohlgemessen und wohlgestimmt zeigt, so wie er ja sich selbst sowohl wie dem Gemeinwesen den größten Vortheil bringen würde. Und den welcher immer, unter den Knaben und den Jünglingen und den Männern, die Probe besteht und sich als ächt ergibt, [p. 414] den muß man zum Lenker des Gemeinwesens bestellen und zum Wächter, und ihn mit Ehren begaben im Leben und nach seinem Tode, indem man ihm mit Grabstätten und sonstigen Denkmälern die höchsten Auszeichnungen zuertheilt; wer aber nicht von dieser Art ist, den muß man verwerfen. Von dieser Art ungefähr, sagte ich, scheint mir, o Glaukon, die Auswahl und Bestellung der Lenker und Wächter zu sein, um es in den allgemeinen Umrissen, nicht im genauen Einzelnen, darzustellen. Auch mir, versetzte er, kommt es so etwa vor. Ist es nun nicht in Wahrheit ganz richtig diese als vollkommene Wächter zu bezeichnen, sowohl der Feinde von außen als der Befreundeten innen, damit die einen nicht Lust, die andern nicht Macht bekommen Uebles zu thun, die Jünglinge aber, welche wir so eben Wächter nannten, als Beistände und Helfer für die Beschlüsse der Lenker? Mir scheint es so, versetzte er.

21. Was hätten wir nun, sagte ich, für eine Möglichkeit um einer recht tüchtigen Lüge aus der Gattung der erlaubten, von welchen wir früher sprachen, Glauben zu verschaffen am liebsten bei den Regierenden selbst, wo nicht — so beim übrigen Gemeinwesen? Was für einer? fragte er. Ja nichts Neues, antwortete ich, sondern etwas Phönikisches,*) das schon früher oftmals vorgekommen ist, wie die Dichter sagen und dabei Glauben gefunden haben, was aber zu unserer Zeit nicht vorgekommen ist und ich weiß auch nicht ob es vorkommen könnte, und wovon zu überzeugen große Ueberredungskunst erfordert. Sieht es doch aus, bemerkte er, als ob du Anstand nähmest zu sprechen! Du wirst aber, versetzte ich, sagen daß ich ganz mit Recht Anstand nehme, sobald ich es ausspreche. Sprich nur, sagte er, und fürchte dich nicht. So will ich's denn

*) Die uralte Sage von dem Phöniken Kadmos und den Drachenzähnen die er säete, aus denen bewaffnete Männer hervorgingen.

sagen, wiewohl ich nicht weiß, wo ich die Kühnheit oder die Worte dazu hernehmen soll, und ich will versuchen zuerst die Regierenden selbst zu überreden und die Krieger, dann auch das übrige Gemeinwesen, daß Alles was wir zu ihrer Erziehung und Bildung thaten wie im Traume ihnen zu widerfahren und an ihnen vorzugehen schien, während sie in Wirklichkeit unter der Erde innen geformt und aufgezogen wurden, sie selbst und ihre Waffen und das übrige Geräthe von des Werkmeisters Hand, und als sie ganz fertig waren die Erde, ihre Mutter, sie heraufsandte, und daß sie nun dem Lande in dem sie sind, als ihrer Mutter und Erzieherin, mit Rath und That beistehen müssen, wenn Jemand es angreift, und gegen die übrigen Bürger als ihre Brüder und Erdentsprossene gesinnt sein. Nicht ohne Grund, versetzte er, hast du dich so lange geschämt die Lüge vorzutragen. Freilich mit Recht, erwiderte ich; [p. 415] dennoch höre auch noch den Rest des Märchens. Ihr seid nun zwar Alle die ihr in dem Gemeinwesen seid Brüder, so werden wir in dem Märchen fortfahrend zu ihnen sprechen, aber der Gott der euch formte hat denen welche zu regieren geschickt sind bei ihrem Werden Gold beigemischt, und deßwegen haben sie vorzüglichen Werth, allen Helfern aber Silber, und Eisen und Erz den Ackerleuten und übrigen Handwerkern. Als Stammesgenossen werdet ihr meist euch selbst ähnliche Kinder zeugen, manchmal kann aber auch aus Gold ein silberner Nachkomme, und aus Silber ein ehemer gezeugt werden, und so auch die andern alle von einander. Den Regierenden nun gebietet der Gott zuerst und zumeist daß sie über Nichts so gute Wächter seien und Nichts so sorgfältig bewachen wie ihre Nachkommen, was von diesen Stoffen ihren Seelen beigemischt ist, und falls ein Nachkomme von ihnen erzhaltig oder eisenhaltig geworden, so werden sie schlechterdings kein Mitleid mit ihm haben, sondern ihm die seiner Natur zukommende Stellung

zutheilen und ihn unter die Handwerker oder Ackerleute stoßen; und wenn andererseits aus deren Mitte ein gold- oder silberhaltiger geboren wird, so werden sie ihn ehren und theils unter die Wächter, theils unter die Helfer befördern, weil ein Götterspruch besage daß dann das Gemeinwesen verloren sei wenn Eisen oder Erz es bewache. Daß nun dieses Märchen bei ihnen Glauben fände, siehst du dazu eine Möglichkeit? Bei diesen selbst, erwiderte er, schlechterdings nicht; jedoch bei ihren Söhnen und deren Nachkommen und den anderen Menschen der Zukunft. Aber auch dieß, versetzte ich, wäre gut, in der Hinsicht daß sie mehr für das Gemeinwesen und einander Sorge trügen; denn ich verstehe ungefähr was du meinst. Nun — dieß wird gehen wie die Sache es leiten wird.

22. Wir aber wollen diese Erdentsproßnen bewaffnen und vorführen, die Regierenden an ihrer Spitze. Angekommen sollen sie zusehen welcher Ort in der Stadt zum Lagern am geeignetsten ist, von wo aus sie die drinnen am ehesten im Zaume halten können, wenn einer den Gesetzen nicht gehorchen will, und den von außen Kommenden abwehren, wenn ein Feind wie ein Wolf die Heerde angreifen sollte. Haben sie ein Lager geschlagen und geopfert wem sich's gebürt, so sollen sie sich Liegstätten errichten; oder was sonst? Dieses, erwiderte er. Also solche welche zurreichend sind im Winter und Sommer Schutz zu gewähren? Natürlich, versetzte er; denn Behausungen scheinst du mir zu meinen. Ja, antwortete ich, aber für Krieger, nicht für Geldmänner. [p. 416] Wie meinst du hinwiederum daß diese sich von jenen unterscheiden? fragte er. Ich will versuchen es dir zu sagen, war meine Antwort. Das Allerärgste und die größte Schande für Hirten ist wohl wenn sie als Helfer der Heerde solche Hunde und in solcher Weise halten daß diese aus Zügellosigkeit oder Hunger oder einer sonstigen übeln Angewöhnung selbst den Schafen Uebles anzuthun suchen und

Wölfen gleichen, statt Hunden? Freilich ist das arg, versetzte er. So muß man denn auf alle Weise darauf achten daß uns die Helfer es nicht den Bürgern so machen, weil sie diesen überlegen sind, statt wohlwollender Bundesgenossen wilden Herrschern ähnlich werden? Das muß man, antwortete er. Nun wären sie aber doch wohl mit der größten möglichen Vorsicht ausgestattet wenn sie in Wahrheit gut gebildet sind? Aber sie sind es ja doch, bemerkte er. Da sagte ich: das dürfen wir nicht so fest behaupten, mein lieber Glaukon; was wir jedoch eben aufstellten, das dürfen wir, daß sie die rechte Bildung erhalten müssen, mag diese sein welche sie will, wenn sie die Hauptsache besitzen sollen in Bezug auf das Mildsein unter sich und gegen die von ihnen Bewachten. Das ist richtig, versetzte er. Außer dieser Bildung nun wird ein Verständiger behaupten daß auch ihre Behausungen, und was sie sonst haben, so eingerichtet sein müssen daß es weder die Wächter selbst hindert möglichst gut zu sein, noch sie verführt den übrigen Bürgern Uebles zu thun. — Und das wird er mit Recht behaupten. — So sieh denn zu, fuhr ich fort, ob sie in folgender Weise etwa wohnen und leben möchten, wenn sie so beschaffen sein sollen: für's Erste soll Keiner irgend etwas als sein Eigenthum besitzen, wofern es nicht ganz nothwendig ist; sodann soll Keiner eine solche Wohnung und Vorrathskammer haben in die nicht Jeder der will einträte; alles zum Leben Erforderliche aber, was mäßige und tapfere Ringer des Kriegs bedürfen, sollen sie ratenweise von den übrigen Bürgern empfangen als Lohn des Bewachens, in solchem Maße daß sie weder für das Jahr etwas übrig haben, noch Mangel leiden; und gemeinsame Mahle besuchen und, als in einem Lager befindlich, gemeinschaftlich leben. Gold und Silber aber, soll man ihnen sagen, haben sie göttliches von Göttern immer in ihrer Seele, und bedürfen des menschlichen nicht; auch sei es eine Sünde den Besitz von jenem

mit dem des sterblichen Goldes zu vermischen und zu besudeln, weil viel Sündhaftes mit dem gewöhnlichen [p. 417] Gelde geschehen sei, das in ihnen aber unbefleckt sei; vielmehr soll ihnen allein im Gemeinwesen nicht erlaubt sein Gold und Silber in die Hand zu nehmen und zu berühren, noch unter Einem Dache damit zu sein oder es sich umzuhängen, noch aus Silber oder Gold zu trinken. Und auf diese Weise könnten sie erhalten werden und das Gemeinwesen erhalten; wenn sie aber selbst eigenes Land und Häuser und Geld besitzen, so werden sie Hauswirte und Ackerleute sein, statt Wächter, und werden den übrigen Bürgern feindselige Herrscher werden, statt Bundesgenossen, und werden denn hassend und gehaßt, Nachstellungen bereitend und erleidend ihr ganzes Leben verbringen, viel häufiger und mehr die innern als die äußern Feinde fürchtend, und dann schon ganz nahe am Verderben hinrennen, sie selbst und das übrige Gemeinwesen. Wollen wir nun, sprach ich, aus allen diesen Gründen behaupten daß die Wächter so eingerichtet sein müssen in Bezug auf Wohnung und das Uebrige, und wollen wir das als Gesetz aufstellen oder nicht? Immerhin, antwortete Glaukon.

Viertes Buch.

1. [p. 419] Da nahm Adeimantos das Wort und sagte: Womit wirst du dich nun vertheidigen, Sokrates, wenn Jemand sagt daß du diese Männer nicht gar glücklich machest, und das um ihrer selbst willen, da ihnen das Gemeinwesen in Wahrheit gehört, sie aber genießen von ihm nichts Gutes, wie Andere, indem sie Aecker besitzen und schöne große Häuser sich bauen und eine diesen

entsprechende Einrichtung haben und den Göttern eigene Opfer darbringen und Gäste beherbergen und dann auch — wovon du eben gesprochen — Gold und Silber besitzen und Alles was sonst gebräuchlich ist bei Solchen die glücklich sein sollen? Vielmehr, wird er sagen, scheinen sie recht eigentlich wie gedungene Helfer im Gemeinwesen [p. 420] zu sitzen und Nichts zu thun als bewachen.

Ja, versetzte ich, und das um die Kost, und nicht einmal Lohn zu der Kost hin empfangend, wie die Andern, so daß sie nicht einmal wenn sie für sich eine Reise machen wollen es können, noch einem Mädchen schenken können, noch sonst für Etwas Ausgaben machen, falls sie etwa Lust hätten, dergleichen diejenigen machen die für glücklich gelten. Diese und noch viele andere derartige Klagpunkte lässest du weg. Nun, erwiderte er, so seien denn auch diese vorgebracht. — Womit wir uns vertheidigen werden, fragst du? — Ja. — Wenn wir auf demselben Pfade fortwandeln, versetzte ich, werden wir, denk' ich, finden was zu sagen ist. Wir werden nämlich sagen daß es kein Wunder wäre wenn auch diese dabei sich am glücklichsten fühlten, daß wir aber bei unserer Gemeindegründung nicht das im Auge haben daß Ein Stamm in besonderem Maße glücklich wäre, sondern so viel als möglich die ganze Gemeinde. Denn in einer so beschaffenen glaubten wir am ehesten die Gerechtigkeit zu finden, und andererseits in der am schlechtesten eingerichteten die Ungerechtigkeit, und daß wir, wenn wir diese zu Gesicht bekommen, das entscheiden lernten wonach wir längst forschten. Für jetzt, mein' ich, bilden wir sie als glücklich nicht in einem Theile, indem wir einige Wenige in ihr als Solche setzen, sondern als Ganzes, sogleich nachher aber werden wir die entgegengesetzte betrachten. Gerade wie wir, wenn Jemand zu uns träte während wir Menschenbilder malten und es tadelte daß wir nicht für das Schönste an den lebenden Wesen die schönsten Farben anwenden — denn die Augen, das Schönste, seien nicht mit Purpur gemalt, sondern mit Schwarz —, alsdann uns ordentlich gegen ihn vertheidigen werden und sagen: Wunderlicher, glaube doch nicht daß wir die Augen so schön malen müssen daß sie gar nicht als Augen erscheinen, noch auch die übrigen Theile, sondern sieh zu ob wir jedem Theile gegeben haben was ihm gehört, und dadurch das Ganze schön gemacht haben. Und so nöthige auch du uns jetzt nicht den Wächtern ein solches Glück beizulegen das sie sie zu Allem eher machen wird als zu Wächtern. Denn wir könnten selbst auch die Ackersleute in Prachtgewänder kleiden und ihnen Gold anlegen und sie nach Lust den Boden bearbeiten heißen, und den Töpfern sagen sie sollen sich lagern und rechts herum am Feuer zechen und schmausen, ihre Scheibe bei Seite stellen und nur so viel Töpfe machen als sie Lust haben, und auch die andern Alle könnten wir auf solche Weise glücklich machen, damit ja die ganze Gemeinde glücklich wäre; aber uns mußt du nicht so belehren. Denn würden wir dir folgen so wird der Ackersmann nicht Ackersmann sein, und [p. 421] der Töpfer nicht Töpfer, noch sonst ein Anderer irgend etwas vorstellen woraus ein Gemeinwesen wird. Indessen von den Andern ist weniger die Rede; denn wenn Schuhflicker schlecht sind und lüderlich, und sich für Schuhflicker ausgeben, ohne es zu sein, ist es für das Gemeinwesen nichts Gefährliches; wenn aber die Wächter der Gesetze und der Gemeinde dieß nicht wirklich sind, sondern nur scheinbar, so siehst du daß sie die ganze Gemeinde von Grund aus verderben, und andrerseits allein Gelegenheit haben sich gut zu betten und glücklich zu sein. Wenn wir also wirkliche Wächter machen, so am wenigsten solche die der Gemeinde Schaden bringen; wer aber jenes sagt und sie zu einer Art von Ackersleuten macht und zu vergnüglichen Schmausern, als wären sie bei einem Volksfeste und nicht in einem Gemeinwesen, der wird

etwas Anderes meinen als ein Gemeinwesen.*) Wir müssen nun untersuchen ob wir die Wächter aufzustellen haben mit Rücksicht darauf daß ihnen möglichst viel Glück zu Theil werde, oder ob wir diese Rücksicht auf die ganze Gemeinde nehmen und zusehen müssen ob es dieser zu Theil wird, dagegen diese Helfer und die Wächter nöthigen und überreden danach zu trachten daß sie mög-

*) Die Hauptschwierigkeit dieser Stelle besteht in dem Auffinden des Nachsatzes zu dem Vordersatze (εἰ μὲν οὖν). Stallbaum sucht diesen zu gewinnen indem er nach εἰ μὲν οὖν ein Komma setzt und ταῦθ' οὕτως ἔχει supplirt; Schneider will nach εὐδαίμονας beigedacht wissen: ἡμεῖς μὲν ὀρθῶς ποιοῦμεν, ὁ δέ .. K. F. Hermann, Gesamm. Schrr. S. 184 f. schlägt vor nach λέγοι ein Komma zu setzen (wie er denn in seiner Textausgabe gethan hat), σκεπτέον als den Nachsatz aufzufassen und οὖν als wiederholt nach dem längeren Vordersatze. Uns will es bedünken als dürfte man nicht so weit suchen, sondern hätte den Nachsatz in ποιοῦμεν, das vermöge seiner Stellung in der Mitte zwischen Vorder- und Nachsatz doppelt zu denken ist: wenn wir wirkliche Wächter machen, so machen wir am wenigsten Verderber des Staats, d. h. durch den Begriff des Wächters ist von selbst schon ausgeschlossen daß sie Verderber des Staates seien, in ihrer Eigenschaft als Wächter liegt unmittelbar auch die Bürgschaft dafür daß sie nicht V. d. St. sind. Im Folgenden sodann fassen wir γεωργοὺς — εὐδαίμονας als nähere Bestimmung von ἐκεῖνο und gleichfalls von ἐκεῖνο abhängig, also eigentlich: ὁ δ'ἐκεῖνο, γεωργοὺς τινας u. s. w., λέγων ἄλλο ἄν τι — λέγοι: d. h. wer aber jenes behauptet, sie (die Wächter) als Ackersleute hinstellt (sofern er ihnen ἀγροὺς zutheilt) u. s. w, der muß etwas Anderes im Auge haben als die Bildung eines Staates; denn mit dem Bestehen eines solchen ist eine derartige Einrichtung unvereinbar. Zu Textänderungen wie Stallbaum sie vorschlägt liegt jedenfalls entfernt kein Grund vor.

lichst vorzügliche Meister in ihrem Geschäfte seien, und die andern Alle ebenso, und wenn so das Gemeinwesen im Ganzen groß wird und schön eingerichtet ist, der Natur es überlassen wie sie jedem Stamme seinen Antheil an der Glückseligkeit zumißt.

2. Du scheinst mir vollkommen Recht zu haben, entgegnete er. Wirst du nun aber auch glauben daß ich in dem hiemit Verwandten nicht Unrecht habe? — In was denn? — Erwäge nun auch ob die übrigen Arbeiter dieß verdirbt, so daß sie wirklich schlecht werden. — Was meinst du darunter? — Reichthum, antwortete ich, und Armut. — Wie so? — Folgendermaßen. Glaubst du du daß ein Hafner, wenn er reich geworden, noch sich seiner Kunst wird annehmen wollen? Keineswegs, erwiderte er. — So wird er faul und nachlässig werden mehr als er war? — Bei Weitem. — So wird er also ein schlechterer Hafner werden? Auch das bei Weitem, versetzte er. Und dann auch wenn er vor Armut sich keine Geräthe anschaffen kann oder sonst etwas das zu seiner Kunst gehört, so wird er seine Arbeiten schlechter machen und auch seine Söhne, oder Andere die er in der Lehre hat, zu minder guten Meistern heranziehen? — Natürlich. — Von Beidem also, von der Armut und von dem Reichthum, werden die Werke der Künste und die Künstler selbst schlechter? — Offenbar. — So haben wir denn, wie es scheint, etwas Weiteres für die Wächter gefunden, worauf sie auf alle Weise Acht haben müssen daß es nicht einmal von ihnen unbemerkt sich in das Gemeinwesen einschleicht. — Was ist dieß? — Reichthum, antwortete ich, und Armut, [p. 422] weil das Eine Ueppigkeit und Trägheit und Unzufriedenheit erzeugt, das Andere außer der Unzufriedenheit noch niedrige Denkart und schlechtes Arbeiten. Allerdings, erwiderte er; aber bedenke dieß, Sokrates: wie wird uns das Gemeinwesen im Stande sein Krieg zu führen, wenn es nicht Geld besitzt, zumal wenn es

genöthigt ist mit einem großen und reichen Krieg zu führen? Offenbar, entgegnete ich, ist dieß gegen Eines schwieriger, gegen zwei derartige aber leichter. Wie sagtest du? sprach er. Nun — für's Erste, antwortete ich, wenn sie zu kämpfen haben — werden sie nicht mit reichen Männern kämpfen, während sie selbst den Krieg zum Handwerk haben? Das freilich, sagte er. Was glaubst du nun, Adeimantos, sprach ich: wird ein einziger Faustkämpfer der hierin möglichst gut eingeübt ist mit zwei Nichtfaustkämpfern die reich und fett sind nicht leicht fertig werden? Mit beiden zugleich vielleicht nicht, meinte er. Auch nicht, versetzte ich, wenn es ihm möglich wäre scheinbar die Flucht zu ergreifen und dann umzukehren und allemal dem Vordersten der ihm zu nahe kommt eines zu versetzen, und er das oftmals thäte im Sonnenschein und bei großer Schwüle? Wird ein Solcher nicht noch mehrere Derartige bezwingen? Allerdings, antwortete er, wäre es kein Wunder. Aber glaubst du nicht daß von der Kunst des Faustkämpfens die Reichen durch Wissenschaft und Erfahrung mehr verstehen als von der des Krieges? Immerhin, erwiderte er. So werden uns also die Kriegsmänner leichtlich mit doppelt und dreifach so Vielen als sie selbst sind fertig werden. Ich will es dir zugeben, sagte er; denn du scheinst mir Recht zu haben. Und wie — wenn sie in das andere Gemeinwesen eine Gesandtschaft schickten und der Wahrheit gemäß sprächen: Wir machen keinen Gebrauch von Gold und Silber, auch ist es uns nicht erlaubt, aber Euch; so helft denn uns im Kriege mit und nehmt für Euch das Eigenthum der Andern; — glaubst du wer das hört werde lieber gegen zähe und magere Hunde Krieg führen wollen als in Gemeinschaft mit den Hunden gegen fette und zarte Schafe? Ich glaube nicht, entgegnete er; aber wenn in einem einzigen Gemeinwesen die Schätze der andern zusammengehäuft sind, so sieh zu ob das nicht Gefahr bringt dem

nicht reichen. Du bist zu beneiden, war meine Antwort, daß du glaubst man dürfe irgend einem andern Gemeinwesen diesen Namen geben, als einem solchen dergleichen wir eines bauen. Wie so? fragte er. Einen größern Namen, antwortete ich, muß man den andern geben; denn jedes von ihnen bildet sehr viele Gemeinwesen, nicht aber Ein Gemeinwesen, um mich spielend auszudrücken. Denn zwei sind es auf jeden Fall die einander feindlich gegenüber stehen: eines der Armen und eines der Reichen; in jedem von diesen aber [p. 423] sind sehr viele; wenn du nun gegen diese als gegen ein einziges auftrittst, so scheiterst du völlig, wofern aber als gegen viele, so daß du das Eigenthum der Einen den Andern gibst, Schätze und Vermögen oder auch sie selbst, so wirst du immer viele Bundesgenossen haben und wenige Feinde. Und so lange das Gemeinwesen nur besonnen eingerichtet ist, so wie es eben aufgestellt wurde, wird es groß sein, nicht durch glänzenden Anschein, mein' ich, sondern wahrhaft groß, auch wenn es nur aus tausend Vertheidigern bestünde; denn ein einziges so großes wirst du nicht leicht finden weder unter den Hellenen noch unter den Ausländern, wohl aber viele die es scheinbar sind und vielmal größer als ein solches. Oder bist du anderer Ansicht? Nein, bei Gott, versetzte er.

3. Das wäre denn also, fuhr ich fort, auch die schönste Bestimmung für unsere Regierenden, wie groß sie hinsichtlich des Umfangs das Gemeinwesen machen müssen und wie groß dasselbe sein muß damit ein bestimmtes Stück Land abgegrenzt und das übrige fahren gelassen werden darf. Welches ist diese Bestimmung? fragte er. Ich denke, antwortete ich, folgende: so lange es im Wachsen eins sein will, so lange es wachsen zu lassen, darüber hinaus aber nicht. So ist's schön, versetzte er. So werden wir also diesen weiteren Auftrag den Wächtern geben, auf alle Weise zu wachen daß das Gemeinwesen weder zu klein sei noch zu groß scheine,

sondern zureichend und einheitlich. Da werden wir ihnen wohl etwas Geringes auftragen, bemerkte er. Noch geringer als dieß, versetzte ich, ist das Folgende, dessen wir schon im Früheren gedacht haben, indem wir sagten daß wenn ein Sohn der Wächter schlecht gerathe man ihn unter die Andern versetzen müße, und ebenso wenn einer der Uebrigen tüchtig, diesen unter die Wächter. Dieß wollte andeuten daß man auch die übrigen Bürger jeden zu dem Geschäfte zu welchem er geschaffen ist verwenden müße, damit Jeder, wenn er das Eine treibt was sein ist, nicht zu Vielen, sondern Einer werde, und so das gesammte Gemeinwesen Eines sei, aber nicht viele. Das ist freilich, sagte er, noch kleiner als jenes. Fürwahr, mein lieber Adeimantos, versetzte ich, nicht viele und große Dinge sind es die wir ihnen hier auftragen, wie Jemand glauben könnte, sondern lauter geringe, wofern sie das genannte Eine Große bewahren, aber vielmehr nicht Große, sondern das Genügende. Und was ist dieß? fragte er. Die Bildung, antwortete ich, und die Erziehung. Werden sie nämlich in Folge guter Erziehung ordentliche Männer, so werden sie alles das leicht erkennen, und noch vieles Andere das wir jetzt übergehen, den Besitz der Frauen und der Ehen und der Kinderzeugung, daß [p. 424] man in Bezug auf dieß Alles nach dem Sprüchwort möglichst „Freundes gut gemeinsam Gut" machen müsse. So wird es allerdings am richtigsten sein, sprach er. Und in der That, sagte ich, wenn einmal die Staatsverfassung einen guten Anlauf hat so wächst sie wie ein Kreis im Fortschreiten. Denn tüchtige Erziehung und Bildung, wenn sie bewahrt wird, schafft gute Naturen, und andererseits tüchtige Naturen, wenn sie an einer solchen Bildung festhalten, werden noch besser als die früheren wie zu den andern Dingen so auch zum Zeugen, gerade wie auch bei den andern Geschöpfen. Natürlich, versetzte er. Um also mich kurz zu fassen: darauf müssen die Berather des Gemeinwesens halten daß es nicht ohne ihr Vorwissen verdorben werde, sondern vor Allem darüber wachen daß keine ordnungswidrigen Neuerungen vorkommen in Bezug auf Turnkunst und Tonkunst, sondern es möglichst beim Alten bleibe, aus Besorgniß, wenn Jemand spräche daß dem Gesange besonders die Menschen das Herz zuwenden

Der als der neueste je in dem Kreise der Sänger erschallet, *)

so könnte manchmal einer meinen, der Dichter spreche nicht von neuen Gesängen, sondern von einer neuen Sangesweise, und dieß loben. Man darf aber Derartiges weder loben noch als den Sinn annehmen; denn eine neue Art von Tonkunst einzuführen muß man sich hüten, weil es das Ganze gefährden heißt; denn nirgends wird an den Weisen der Tonkunst gerüttelt ohne daß die wichtigsten Gesetze des Staates mit erschüttert würden, wie Damon **) sagt und ich überzeugt bin. So zähle denn auch mich zu den Ueberzeugten, sagte Adeimantos.

4. Das Wachthaus also, sagt' ich, hätten, wie es scheint, die Wächter ungefähr hier zu bauen, in der Tonkunst. Wenigstens, versetzte er, schleicht diese Gesetzwidrigkeit sich leicht unbemerkt ein. Ja, sagte ich, weil in Gestalt eines Spieles und unter dem Scheine daß sie nichts Uebles anrichte. Sie richtet auch Nichts an, bemerkte er, als daß sie allmählich sich festsetzt und in aller Stille unter der Hand sich an die Sitten und Beschäftigungen herammacht, von diesen aus in größerem Maße im gegenseitigen Verkehre zu Tage tritt, und dann vom Verkehre aus an die Gesetze und Staatseinrichtungen geht mit großer Frechheit, Sokrates, bis sie zuletzt Alles in den persönlichen und öffentlichen Verhältnissen

*) Nach Odyssee I, 352.
**) Vgl. oben S. 139 Anm. **

umstürzt. Wirklich, sagt' ich, verhält sich's so damit? Ich glaube, erwiderte er. So müßen denn also, wie wir von Anfang an gesagt haben, unsere Knaben gleich an einem gesetzmäßigeren Spiele sich betheiligen, weil, wenn dieses gesetzwidrig wird und die Knaben gleichfalls, es unmöglich ist daß gesetzmäßige und ernsthafte Männer aus [p. 425] ihnen heranwachsen? Wie sollte nicht? versetzte er. Wenn nun also die Knaben in rechter Weise zu spielen angefangen und Gesetzmäßigkeit mittelst der Tonkunst in sich aufgenommen haben, so begleitet sie wiederum, ganz im Gegentheil wie bei Jenen, überallhin und verschafft Gedeihen, indem sie wieder aufrichtet was etwa früher im Gemeinwesen darniederlag. Das ist sicher wahr, bemerkte er. Auch die scheinbar kleinen Gesetzlichkeiten also, fuhr ich fort, welche die Früheren sammt und sonders verloren hatten, finden diese wieder auf. — Welche? — Die folgenden: das Schweigen der Jüngeren im Beisein von Aelteren nach Gebür, und das Niedersetzen und Aufstehen und die Verehrung der Erzenger, und das Haarschneiden und die Gewandung und Beschuhung, und das ganze Aeußere des Körpers, und was noch sonst Alles von dieser Art ist. Oder meinst du nicht? — O ja. — Aber hierüber Gesetze zu geben halte ich für einfältig; denn weder geschehen noch Bestand haben wird es irgend, wenn es mündlich oder schriftlich als Gesetz aufgestellt wird. — Wie sollte es auch? — Wenigstens scheint es, versetzte ich, o Adeimantos, daß der Richtung welche einer von Kindheit auf erhalten hat auch das Weitere entspricht: oder ruft nicht immer das Aehnliche Aehnliches hervor? — Was sonst? — Und am Ende dann, mein' ich, werden wir sagen, gehe ein vollendetes und kräftiges Ganzes daraus hervor, entweder im Guten oder auch im Gegentheil. Wie sollte es nicht? sprach er. Aus diesem Grunde nun also, fuhr ich fort, möcht' ich nicht weiter versuchen über Dergleichen Gesetze zu geben.

Und mit Recht, bemerkte er. Nun aber, um Gottes willen, sagte ich, die Marktangelegenheiten in Betreff des Verkehrs auf dem Markte den die Einzelnen mit einander haben, und, wenn du willst, auch in Betreff des Handwerksverkehrs und der Ehrenkränkungen und Mißhandlungen, und die Einleitungen von Klagen und Bestellungen von Geschworenen, und wenn etwa das Erheben oder Auflegen von Abgaben nothwendig ist entweder auf den Märkten oder in den Häfen, oder auch überhaupt was zur Marktmeisterei oder Stadtpolizei oder Hafenordnung gehört, oder was sonst noch von dieser Art ist, — werden wir über etwas von Diesem wagen Gesetze zu geben? Nein, antwortete er: es ist nicht angemessen rechten Männern (darüber) Befehle zu ertheilen; denn das Meiste daran, was irgend der Gesetzgebung bedürfte, werden sie wohl leicht (selbst) finden. Ja, mein Lieber, sprach ich, falls ihnen die Gottheit Bestand der Gesetze schenkt die wir vorhin durchgegangen haben. Wo nicht, sagte er, so werden sie ihr Leben damit zubringen fortwährend vieles Derartige aufzustellen und nachzubessern, in der Meinung des Besten habhaft zu werden. Du sagst, bemerkte ich, Solche werden ein Leben führen wie Solche welche krank sind und aus Mangel an Selbstbeherrschung von ihrer schlechten Lebensweise sich nicht trennen mögen. — Allerdings. — In der That, [p. 426] diesen geht es fortwährend recht hübsch: mit ihrem Medicinieren richten sie Nichts aus als daß sie die Krankheiten manchfaltiger und größer machen, und (das thun sie) immer in der Hoffnung, wenn Jemand (ihnen) ein Mittel anräth, von dem werden sie gesund werden. Allerdings, versetzte er, geht es Kranken dieser Art in solcher Weise. Und weiter, fuhr ich fort, ist das nicht hübsch an ihnen daß sie für den allerärgsten Feind denjenigen halten welcher die Wahrheit sagt, daß ehe sie aufhören sich zu betrinken und vollzuessen und Weibern nachzulaufen und müßig zu gehen weder

Arzneien noch Brennen noch Schneiden, und auch nicht Zaubersprüche oder Umhängsel oder sonst etwas Derartiges, ihnen etwas nützen? Hübsch ist das gar nicht, erwiderte er; denn auf Jemand böse zu sein der es wohlmeint und Recht hat ist keine Manier. Ein Lobredner von solchen Leuten bist du, sagte ich, wie es scheint, nicht. — Nein, wahrlich beim Zeus.

5. Auch wenn das ganze Gemeinwesen also, wie wir vorhin sagten, in solcher Art erwächst, wirst du es nicht loben. Oder findest du nicht daß ebenso wie Jene alle diejenigen Gemeinwesen verfahren welche in schlechter Verfassung sind und nun ihren Angehörigen gebieten die Einrichtung des Gemeinwesens im Ganzen nicht anzurühren, indem sterben müsse wer das thue; wer aber ihnen bei dieser ihrer Verfassung am angenehmsten den Hof macht und durch Gefälligkeit sich einschmeichelt und ihnen ihre Wünsche an den Augen absieht und sie zu erfüllen im Stande ist, der soll dann ein braver Mann sein und zum Großen geschickt und von ihnen geehrt werden? Dasselbe freilich, antwortete er, scheinen sie mir zu thun, und ich lobe es schlechterdings nicht. Wie aber auf der anderen Seite — diejenigen welche Lust und Entschlossenheit haben solchen Gemeinwesen zu dienen, bewunderst du sie nicht um ihren Mut und ihre Gewandtheit? O ja, versetzte er, außer alle diejenigen welche von ihnen sich betrügen lassen und in Wahrheit Staatsmänner zu sein glauben, weil sie von der Menge gelobt werden. Wie sagst du? erwiderte ich: hast du nicht Nachsicht mit den Männern? Oder glaubst du es sei für einen Mann der sich nicht aufs Messen versteht möglich, wenn viele Andere der gleichen Art sagen er sei vier Ellen groß, dieß nicht selbst von sich zu glauben? Das nun freilich nicht, war seine Antwort. So sei denn also nicht böse; denn die Leute dieser Art benehmen sich wohl am allerhübschesten, indem sie durch das Geben von Gesetzen in der

eben von uns beschriebenen Weise und durch ewiges Nachbessern es zu einem Ende zu bringen glauben in Bezug auf die Schlechtigkeiten im Verkehr und in Bezug auf das eben erst von mir Genannte, ohne zu wissen daß sie in Wahrheit gleichsam einer Hyder den Kopf abschlagen.*) Und in der That, [p. 427] sagte er, etwas Anderes thun sie nicht. Ich wäre nun also, fuhr ich fort, der Meinung daß mit dieser Gattung bei Gesetzen wie Verfassung weder in einem schlecht noch in einem gut eingerichteten Gemeinwesen der wahre Gesetzgeber sich befassen dürfe, in dem einen weil das Alles nutzlos ist und Nichts dabei herauskommt, im andern weil den einen Theil auch der Nächste Beste zu finden vermag und der zweite von selbst sich einstellen wird in Folge der vorausgegangenen Weise der Thätigkeit.

Was wäre nun also, fragte er, uns noch übrig von der Gesetzgebung? Und ich antwortete: für uns Nichts mehr, wohl aber für den delphischen Apollon die größten und schönsten und ersten Gegenstände der Gesetzgebung. Welche denn? sagte er. Das Gründen von Heiligthümern und der sonstige Cult von Göttern und Dämonen und Heroen, andererseits die Bestattung der Gestorbenen, und was man alles den Dortigen erweisen muß um sie gnädig zu haben. Denn die Sachen dieser Art verstehen wir weder selbst, noch werden wir beim Gründen des Gemeinwesens, falls wir verständig sind, irgend einem Anderen Glauben schenken oder als Führer und Deuter folgen, als nur dem Anererbten; denn dieser Gott ist es doch wohl der über solche Dinge allen Menschen als anererbter Führer in der Mitte der Erde auf dem Nabel**)

*) Für welchen dann immer wieder zwei nachwachsen, wie bei der lernäischen Schlange, welche Herakles zuletzt nur dadurch tödtete daß er die Köpfe ausbrannte.

**) Nach dem Glauben daß Delphi gerade in der Mitte der Erde

ſitzend Auskunft gibt. Und du haſt Recht, verſetzte er, und ſo muß man es machen.

6. Gegründet wäre denn alſo, begann ich wieder, nunmehr dir das Gemeinweſen, Sohn Ariſtons; jetzt verſchaffe dir irgendwo ein tüchtiges Licht und ſuche in ihm ſelber und fordere auch deinen Bruder dazu auf und den Polemarchos und die Uebrigen, ob wir irgend entdecken wo wohl die Gerechtigkeit iſt und wo die Ungerechtigkeit, und wie ſie ſich von einander unterſcheiden, und welches von beiden beſitzen muß wer glücklich ſein will, mag er nun vor allen Göttern und Menſchen verborgen ſein oder nicht. Es hilft dir Nichts, entgegnete Glaukon; denn du haſt dich anheiſchig gemacht zu ſuchen, weil es eine Sünde für dich wäre der Gerechtigkeit nicht nach Kräften beizuſtehen auf alle Weiſe. Es iſt ſo wie du erinnerſt, ſagte ich, und ich muß denn es ſo machen; aber auch Ihr müßt mithelfen. Das wollen wir thun, erwiderte er. Ich hoffe nun, ſprach ich, auf folgende Weiſe es zu finden: ich glaube daß uns das Gemeinweſen, wofern es richtig gegründet iſt, vollkommen gut iſt. Nothwendig, ſagte er. So iſt alſo offenbar daß es weiſe iſt und tapfer und beſonnen und gerecht? — Offenbar. — Alſo — was immer davon wir in ihm finden werden, das was übrig bleibt wird das Nichtgefundene ſein? [p. 428] — Was ſonſt? — Gerade nun wie bei vier andern Dingen — wenn wir eines derſelben in irgend etwas ſuchen würden, und wir dieſes zuerſt erkenneten, ſo wären wir zufrieden; hätten wir aber die drei vorher erkannt, ſo wäre eben damit das Geſuchte erkannt; denn offenbar wäre es nichts Anderes mehr als das übrig Gebliebene. Du haſt Recht, bemerkte

liege und ſomit ihr Nabel ſei; im engeren Sinne hieß dann zu Delphi ſelbſt Nabel ein ſteinerner Sitz im Heiligthum des Apollon. Vgl. Aeſchyl. Eum. 40. Soph. König Oed. 480. 898.

er. So muß man denn auch in Bezug auf dieſe, da ſie gerade zu vier ſind, ebenſo ſuchen? — Natürlich.

Und das Erſte nun was davon ſichtbar iſt ſcheint mir die Weisheit zu ſein; und in Bezug auf ſie kommt etwas Seltſames zu Tage. Was? fragte er. — Weiſe ſcheint mir das beſchriebene Gemeinweſen in Wirklichkeit zu ſein; denn es iſt wohlberathen: nicht? — Ja. — Und dieß ſelbſt, die Wohlberathenheit, iſt doch offenbar eine Wiſſenſchaft? denn nicht durch Unkenntniß, ſollt' ich meinen, ſondern durch Wiſſenſchaft beräth man ſich wohl. — Offenbar. — Nun ſind aber viele und vielerlei Wiſſenſchaften in dem Gemeinweſen. — Wie ſollten nicht? — Iſt nun etwa wegen der Wiſſenſchaft der Zimmerleute das Gemeinweſen als weiſe und wohlberathen zu bezeichnen? Keineswegs, antwortete er, wegen dieſer, ſondern als bauverſtändig. Nicht alſo wegen der Wiſſenſchaft von den Holzarbeiten, weil es ſich (in dieſer Beziehung) beſtmöglich beräth, iſt das Gemeinweſen als weiſe zu bezeichnen. — Nein, wahrlich, nicht. — Wie aber — wegen der von den Metallarbeiten oder einer anderen dieſer Art? — Keineswegs wegen irgend einer. — Auch nicht wegen der von der Erzeugung des Getreides aus der Erde, ſondern landbaukundig? — Es deucht mir. — Wie aber? fragte ich: gibt es in dem eben von uns gegründeten Gemeinweſen bei irgend welcher Claſſe ſeiner Angehörigen eine Wiſſenſchaft welche nicht über irgend welches Einzelne in der Gemeinde beräth, ſondern über ſie ſelbſt im Ganzen, in welcher Weiſe ſie am beſten mit ſich ſelbſt und mit den andern Gemeinweſen verkehren würde? — Allerdings gibt es eine. — Welche iſt ſie, fragte ich, und bei Welchen? Die hier, antwortete er, die der Bewachung, und bei dieſen Regierenden da, welche wir ſo eben vollkommene Wächter genannt haben. — Wie benennſt du nun das Gemeinweſen wegen dieſer Wiſſenſchaft? — Wohlberathen, verſetzte er, und wahrhaft weiſe.

Glaubst du nun, fuhr ich fort, daß wir im Gemeinwesen Metallarbeiter in größerer Zahl haben werden oder diese wahren Wächter? Bei Weitem, versetzte er, Metallarbeiter. So werden auch, sagte ich, unter den Uebrigen, so viel ihrer Wissenschaft haben und einen Namen tragen, unter diesen Allen Jene die am wenigsten Zahlreichen sein? — Bei Weitem. — Durch den kleinsten Stamm und Theil von ihm also und die diesem einwohnende Weisheit, durch den vorstehenden und regierenden, wird das ganze Gemeinwesen, wenn es naturgemäß gegründet ist, weise; und wie es scheint ist von Natur diese Gattung am wenigsten zahlreich [p. 429], der es zukommt an derjenigen Wissenschaft Theil zu haben welche allein unter den übrigen Wissenschaften Weisheit genannt werden darf. Du hast ganz Recht, versetzte er. Da haben wir denn nun eines von den vieren — ich weiß nicht wie — gefunden, es selbst sowohl als den Ort wo es im Gemeinwesen seinen Sitz hat. Mir meinestheils, erwiderte er, kommt es vor als würde das Gefundene genügen.

7. Nun weiter die Tapferkeit, was sie selbst ist und in welchem Theile des Gemeinwesens sie sich befindet, um dessen willen das Gemeinwesen so zu benennen ist, ist durchaus nicht schwierig zu erkennen. — Wie so? — Wer wird, versetzte ich, wenn er ein Gemeinwesen als feig oder mutig bezeichnen soll, auf etwas Anderes sehen als auf denjenigen Theil welcher für dasselbe Krieg führt und zu Felde zieht? Kein Mensch, sagte er, wird auf etwas Anderes sehen. Denn ich meine, bemerkte ich, nicht von den Andern welche in ihm entweder feig oder tapfer sind hängt es ab ob dasselbe so ist oder so. — Allerdings nicht. — Auch tapfer also ist ein Gemeinwesen durch einen Theil seiner selbst, weil es in Jenem eine Kraft besitzt welche unter allen Umständen die Ansicht über das Schreckliche bewahren wird daß es dasjenige und von der Art sei als was

und von welcher Art der Gesetzgeber bei der Erziehung es vorgeschrieben hat. Oder nennst du nicht das Tapferkeit? — Ich habe nicht recht verstanden, entgegnete er, was du sagtest: sage es noch einmal. — Eine Bewahrung, versetzte ich, ist, wie ich behaupte, die Tapferkeit. — Was für eine Bewahrung denn? — Die der vom Gesetze mittelst der Erziehung eingepflanzten Ansicht über das Schreckliche, was es sei und von welcher Art. Die Bewahrung unter allen Umständen aber von der ich sprach ist daß jene bewahrt wird wenn man in Bekümmernissen ist und in sinnlichen Genüssen und in Begierden und in Aengsten und sie nicht verliert. Womit es aber eine Aehnlichkeit zu haben scheint, damit will ich es vergleichen, wenn dir's recht ist. — Ja, mir ist's recht. — Nun, weißt du, sagt' ich, daß Färber, wenn sie ein Stück Wolle purpurroth zu färben beabsichtigen, zuerst aus den vielen Farben die eine Gattung der weißen auslesen, sodann es mit nicht wenigen Vorkehrungen zuvor zurichten und behandeln, daß es die Blume so sehr wie möglich annehme, und dann erst es färben? Und was in solcher Weise gefärbt worden ist, dessen Färbung wird zu einer ächten (dauerhaften), und das Waschen sowohl ohne Schärfen als mit Schärfen kann ihm die Blume nicht benehmen; was aber nicht, von dem weißt du ja wie es wird, falls es Einer mit anderen Farben färbt, oder auch mit dieser, ohne vorausgehende Behandlung. Ich weiß es, versetzte er: verwaschen und lächerlich. Etwas Derartiges nun, fuhr ich fort, nimm an daß auch wir nach Kräften thaten, als wir die Krieger uns auslasen und sie erzogen [p. 430] durch Tonkunst und Turnkunst: du darfst glauben daß wir nichts Anderes zu bewerkstelligen suchten als daß sie uns aus freier Ueberzeugung so schön als möglich die Gesetze annähmen wie eine Farbe, damit ächt (dauerhaft) werde ihre Ansicht sowohl über das Gefährliche als über das Andere, weil sie die geeignete Naturanlage und Erziehung

erhalten haben, und ihre Farbe nicht ausgewaschen wird durch jene Schärfen, die (sonst) zum Abspülen kräftig sind, den Sinnengenuß, welcher mehr Kraft hat dieß zu thun als alles Nitronsalz und Aschenlauge, und die Bekümmniß und Furcht und Begierde, (mehr) als alle anderen Schärfen. Diese Kraft denn also und die durchgängige Bewahrung der richtigen und gesetzmäßigen Ansicht über das was schrecklich ist und was nicht — bezeichne und betrachte ich als Tapferkeit, wofern nicht du etwas Anderes meinst. Nein, ich meine Nichts, versetzte er; denn mir scheint als würdest du die richtige Ansicht über die gleichen Dinge, wenn sie ohne Bildung entstanden ist, so wie die thierische und knechtische, einmal nicht für völlig gesetzmäßig halten und dann sie etwas Anderes nennen als Tapferkeit. Du hast vollkommen Recht, erwiderte ich. — So nehme ich denn an daß dieß Tapferkeit sei. — Nimm es nur an, sagte ich, wenigstens bürgerliche, und du wirst es richtig annehmen. Ein ander Mal aber wollen wir darüber, wenn es dir recht ist, eine noch bessere Erörterung anstellen; denn jetzt haben wir nicht darnach gesucht, sondern nach der Gerechtigkeit; für die Untersuchung von jenem nun genügt dieß, wie ich glaube. Du hast Recht, sagte er.

8. Zweierlei also, fuhr ich fort, ist noch übrig was man im Gemeinwesen betrachten muß, die Besonnenheit und das um dessenwillen wir ja die ganze Untersuchung anstellen, die Gerechtigkeit. — Allerdings. — Wie könnten wir nun die Gerechtigkeit finden, damit wir uns nicht weiter zu bemühen brauchen um die Besonnenheit? Ich meinestheils nun also, entgegnete er, weiß es weder noch möchte ich auch daß es vorher zu Tage käme, wofern wir (alsdann) die Besonnenheit nicht mehr in Betracht ziehen; vielmehr wenn du mir einen Gefallen thun willst, so betrachte dieß vor jenem. Nun ja, versetzte ich, Lust habe ich: es wäre ja sonst Unrecht von mir. So betrachte es denn, sagte er. Es soll geschehen,

erwiderte ich, und so viel wenigstens von hier aus zu sehen ist gleicht sie mehr als das Frühere einer Uebereinstimmung und einem Einklange. — Wiefern? — Eine gewisse Ordnung, antwortete ich, ist die Besonnenheit, und eine Beherrschung gewisser Lüste und Begierden, wie man sagt. So spricht man ja von einem Herrsein seiner selbst ich weiß nicht in welcher Weise, und von Anderem Derartigem, was gleichsam Fußstapfen von ihr seien: nicht wahr? Ganz wohl, antwortete er. Ist nun aber das Herrsein seiner selbst nicht lächerlich? Denn der Herr seiner selbst wäre auch Knecht seiner selbst, und der Knecht Herr; [p. 431] denn von der gleichen Person ist in allen diesen Beziehungen die Rede. — Natürlich. — Aber, fuhr ich fort, mir scheint dieser Ausdruck besagen zu wollen daß es in dem Menschen selbst an der Seele ein Besseres gibt und ein Schlechteres, und wenn das von Natur Bessere über das Schlechtere herrscht, dieß als Herr seiner selbst bezeichnet wird — denn ein Lob ist es ja —; wenn aber in Folge schlechter Erziehung oder irgend welchen Umganges das kleinere Bessere von der Menge des Schlechteren beherrscht wird, so (scheint man) dieß wie zur Schmach zu tadeln und den in solchem Zustande Befindlichen Knecht seiner selbst und zügellos zu nennen. So scheint es freilich, sagte er. Blicke nun, sprach ich, auf unser neues Gemeinwesen hin, und du wirst finden daß in ihm das Eine von diesen vorhanden ist; denn du wirst sagen daß es mit Recht als Herr seiner selbst bezeichnet werde, wofern dasjenige dessen Besseres über das Schlechtere herrscht besonnen und Herr seiner selbst genannt werden muß. Nun, ich blicke hin, erwiderte er, und du hast Recht. Und sicher wird man auch die vielen und vielerlei Begierden und Lüste und Kümmernisse vorzugsweise bei Kindern finden und Weibern und Dienstboten, und unter den sogenannten Freien bei der Menge und den Geringen. — Allerdings. — Dagegen die einfachen und gemäßigten, welche

ja mit Verstand und richtiger Ansicht durch Ueberlegung geleitet werden, wirst du bei Wenigen antreffen, und zwar denjenigen welchen die besten Naturanlagen und die beste Erziehung geworden. Freilich, sagte er. Siehst du nun nicht wie auch das in deinem Gemeinwesen vorhanden ist, und wie hier die Begierden in der Menge und den Geringen beherrscht werden von den Begierden und der Einsicht in den Wenigeren und Verständigeren? O ja, erwiderte er.

9. Wenn man also ein Gemeinwesen als Herr der Lüste und Begierden und seiner selbst bezeichnen darf, so darf man auch dieses so benennen? Jedenfalls, versetzte er. Nicht also auch besonnen in Rücksicht auf dieses Alles? Zuverlässig, sagte er. Und sicher, wenn andererseits in einem anderen Gemeinwesen dieselbe Ansicht vorhanden ist bei den Regierenden und Regierten in Bezug auf die Frage wer zu regieren habe, so wäre auch in einem solchen dieß vorhanden: oder meinst du nicht? O ja, erwiderte er, vollkommen. Von welchen der Gemeindeglieder nun wirst du, falls sie so beschaffen sind, sagen daß in ihnen das Besonnensein vorhanden sei? von den Regierenden oder von den Regierten? Von Beiden, denk' ich, antwortete er. Siehst du nun, sagte ich, daß wir richtig vorhin prophezeit haben, die Besonnenheit sei einer Art Einklang ähnlich? — Wie so? — Weil nicht wie die Tapferkeit und die Weisheit, deren jede sich in einem Theile befand und dadurch das Gemeinwesen die eine [p. 432] weise, die andere tapfer machte, — nicht so diese es hält, sondern recht eigentlich über das Ganze verbreitet ist, indem sie durch alle Töne hin gleich übereinstimmend macht die Schwächsten und die Stärksten und die Mittleren, wenn du willst — an Einsicht, oder auch an Stärke oder auch an Menge oder Besitz oder irgend etwas Anderem von dieser Art; so daß wir mit vollstem Rechte diese Gleichgesinntheit Besonnenheit nennen

können, die Uebereinstimmung des von Natur Schwächeren und des Besseren darüber welcher von Beiden zu regieren habe sowohl in einem Gemeinwesen als in jedem Einzelnen. Vollkommen bin ich einverstanden, sagte er.

Gut, versetzte ich, die drei Arten hätten wir nun im Gemeinwesen entdeckt, so weit es wenigstens den Anschein hat. Die noch übrige aber, durch welche das Gemeinwesen noch Theil hätte an der Tugend, was wäre wohl diese? Denn offenbar ist dieß die Gerechtigkeit. — Offenbar. — Jetzt also, Glaukon, müssen wir wie Jäger den Busch ringsumstellen und aufmerken, damit uns die Gerechtigkeit nicht etwa entwischt, sich unsichtbar macht und unserem Auge entschwindet; denn es ist offenbar daß sie hier irgendwo ist. So gib denn Acht und strenge dich an sie zu entdecken, ob du sie vor mir siehst und mir's sagen kannst. Da wär' ich froh, versetzte er; vielmehr behandle mich als einen der nachzufolgen und was man ihm zeigt zu sehen im Stande ist, dann wirst du mich ganz angemessen behandeln. So folge denn, sprach ich, nachdem du mit mir gebetet hast. Ich will das thun, antwortete er; aber nur voran! Fürwahr, sagte ich, der Ort scheint schwerzugänglich zu sein und in Schatten gehüllt; wenigstens ist er dunkel und schwer zu durchforschen; indessen, man muß dennoch drauflosgehen. Das muß man, erwiderte er. Ich sah hin und rief aus: Juchhe, juchhe, Glaukon, ich glaube eine Spur zu haben, und ich denke sie kann uns schlechterdings nicht entwischen. Eine frohe Botschaft, bemerkte er. In der That, sagte ich, uns ist etwas Einfältiges begegnet. — Was denn? — Schon längst, mein Bester, scheint sie von Anfang an zu unsern Füßen zu rollen, und wir haben sie nur nicht gesehen, sondern waren höchst närrisch. Wie manchmal Solche die etwas in Händen haben das was sie haben suchen, so haben auch wir nicht auf es selbst gesehen, sondern weit weg wo anderswhin,

und darum ist es uns wohl auch verborgen geblieben. Wie meinst du das? fragte er. So, antwortete ich, daß es mir vorkommt als ob wir schon lange es nenneten und hörten, ohne uns selbst zu verstehen daß wir es gewissermaßen genannt haben. Eine lange Vorrede, bemerkte er, für einen Hörbegierigen.

10. So höre denn zu, sagte ich, [p. 433] ob ich Recht habe. Was wir nämlich von Anfang an, als wir das Gemeinwesen gründeten, als überall erforderlich aufstellten, das, oder eine Art davon, ist, wie mir scheint, die Gerechtigkeit. Wir haben ja aufgestellt und, wenn du dich recht erinnerst, oft gesagt daß jeder Einzelne von dem was zum Gemeinwesen gehört ein einziges Geschäft treiben müsse, zu dem seine Natur am geschicktesten angelegt sei. — Das haben wir allerdings gesagt. — Und auch daß das Seinige thun und nicht vielerlei zu treiben Gerechtigkeit ist, auch das haben wir von vielen Andern gehört und selbst oft gesagt. — Freilich haben wir's gesagt. — Dieß nun, mein Freund, sprach ich, daß man das Seinige thut, scheint mir, wenn es auf eine gewisse Weise geschieht, die Gerechtigkeit zu sein. Weißt du woraus ich's schließe? Nein, sondern sag' es, erwiderte er. Es scheint mir, versetzte ich, das was im Gemeinwesen noch zurückbleibt nach dem was wir betrachtet haben, der Besonnenheit, Tapferkeit und Einsicht, das zu sein was allen jenen die Möglichkeit verlieh darin zu entstehen, und den entstandenen Heil zu gewähren so lang es darin ist. Nun aber haben wir gesagt daß die Gerechtigkeit sein werde was nach jenen übrig bleibt, wenn wir die drei gefunden hätten. Das ist auch nothwendig, sagte er. Indessen, fuhr ich fort, wenn wir zu entscheiden hätten was von diesen die Gemeinde, wenn es in ihr ist, am meisten gut machen wird, so wird es uns schwer fallen zu entscheiden ob das Gleichgesinntsein der Regierenden und der Regierten, oder daß die Krieger die gesetzliche Ansicht über das was schrecklich sei und nicht in sich bewahren, oder die den Regierenden einwohnende Einsicht und Wachsamkeit, oder ob das besonders sie gut macht wenn es in dem Kinde und dem Weibe und dem Knecht und dem Freien und dem Handwerker und dem Regierenden und Regierten vorhanden ist, daß jeder Einzelne sein einzelnes Geschäft verrichtete und nicht vielerlei trieb. Immerhin ist es schwer zu entscheiden, sagte er. So kann denn also, wie es scheint, hinsichtlich der Tüchtigkeit einer Gemeinde mit ihrer Weisheit und Besonnenheit und Tapferkeit wetteifern die Fähigkeit daß Jeder in ihr das Seinige thut. Allerdings, versetzte er. So setzest du also wohl die Gerechtigkeit als mit diesen wetteifernd hinsichtlich der Tüchtigkeit eines Gemeinwesens? — Ja wohl. — Betrachte es nun auch auf folgende Weise, ob es dir so scheinen wird: du wirst wohl dem Regierenden in der Gemeinde die Rechtspflege übertragen? — Wem sonst? — Werden sie nun als Richter etwas Anderes mehr erstreben als dieß daß Keiner weder Fremdes inne habe noch seines Eigenen beraubt werde? — Nein, sondern dieß. — Weil es gerecht ist? — Ja. — Auch auf diese Weise also wäre zugestanden daß das Haben und Thun des Eigenen und Seinigen Gerechtigkeit ist. [p. 434] — So ist's. — Sieh nun ob du mit mir einverstanden bist. Ein Zimmermann der eines Schusters oder ein Schuster der eines Zimmermanns Arbeiten machen wollte, entweder indem sie die Werkzeuge oder Ehren von einander umtauschten oder auch der Nämliche Beides zugleich verrichten wollte, und wenn auch alles Uebrige vertauscht würde, glaubst du daß es der Gemeinde großen Schaden brächte? Nicht besonders, erwiderte er. Wenn aber, denk' ich, einer der von Natur Handwerker ist oder sonst ein Geldmann, übermütig gemacht durch Reichthum oder Anhang oder Stärke oder etwas anderes Derartiges, in den Kriegerstand eintreten will, oder einer der Krieger in den der Berather und Wächter, ohne dessen würdig zu sein, und

diese die Werkzeuge und Ehren von einander umtauschen, oder wenn derselbe alles dieses gleichzeitig betreiben will, dann, denk' ich, glaubst auch du daß solcher Tausch von diesen und solche Vielthuerei ein Verderben für die Gemeinde ist? — Allerdings. — Die Vielthuerei der drei verschiedenen Geschlechter also und ihr Umtauschen unter einander wäre der größte Schaden für die Gemeinde und würde ganz mit Recht am ehesten als Verbrechen gegen sie bezeichnet? — Freilich, vollkommen. — Das größte Verbrechen gegen seine Gemeinde wirst du aber die Ungerechtigkeit nennen? — Immerhin. — Das wäre also die Ungerechtigkeit.

11. Umgekehrt aber müssen wir sagen: wenn das gelderwerbende, hülfeleistende, wachende Geschlecht jedes seine Pflicht im Gemeinwesen erfüllt, so wird diese Pflichterfüllung, als Gegentheil von jenem, Gerechtigkeit sein und das Gemeinwesen gerecht machen. Nicht anders scheint es mir sich zu verhalten als so, erklärte er. Wir wollen es noch Nichts ganz fest nennen, sagte ich, sondern erst wenn uns, auch auf jeden einzelnen Menschen angewendet, dieser Begriff auch dort als Gerechtigkeit anerkannt wird, dann wollen wir es einräumen — denn was können wir sonst sagen? —; wo nicht, so wollen wir etwas Anderes in Betracht ziehen. Jetzt aber wollen wir die Untersuchung zu Ende führen von der wir glaubten daß wir, wenn wir die Gerechtigkeit zuerst in einem Größeren das sie besitzt zu beschauen versuchen, dann leichter an dem einzelnen Menschen gewahren welcher Art sie ist. Und ein solches schien uns nun ein Gemeinwesen zu sein, und so haben wir denn ein möglichst gutes gegründet, da wir wohl wußten daß in dem guten sie seie. Was nun dort sich uns gezeigt hat wollen wir auf den Einzelnen übertragen. Stimmt es überein, so ist es gut; falls aber an dem Einzelnen sich etwas Anderes ergibt, so wollen wir wieder auf die Gemeinde zurückkommen und eine Prüfung anstellen. [p. 435] Und

vielleicht wenn wir sie aneinander betrachten und reiben — können wir, wie aus zwei Hölzern die Flamme, die Gerechtigkeit aufleuchten machen, und wenn sie sichtbar geworden ist wollen wir sie bei uns befestigen. Wirklich, versetzte er, dein Verfahren ist ein geordnetes, und man muß es so machen.

Ist nun wohl, fuhr ich fort, dasjenige was man gleich benennt, — Größeres wie Kleineres, — unähnlich in der Beziehung in welcher es gleich bezeichnet wird, oder ähnlich? Aehnlich, antwortete er. So wird denn also auch ein gerechter Mann sich von einem gerechten Gemeinwesen eben in Bezug auf die Erscheinung der Gerechtigkeit in Nichts unterscheiden, sondern ähnlich sein? Allerdings, antwortete er. Aber ein Gemeinwesen schien nun doch gerecht zu sein wenn in ihm dreierlei Geschlechter von Naturen sind und jede das Ihrige thut: besonnen aber andererseits und tapfer und weise wegen gewisser anderer Zustände und Beschaffenheiten dieser nämlichen Geschlechter? Das ist wahr, sagte er. Auch von dem Einzelnen also, mein Lieber, werden wir in dieser Weise für angemessen halten daß er diese nämlichen Arten in seiner Seele hat, und wegen der nämlichen Zustände wie jene billigerweise die nämlichen Namen zu bekommen habe wie das Gemeinwesen? Ganz nothwendig, erwiderte er. Auf eine geringe Untersuchung, mein Bester — fuhr ich fort, in Betreff der Seele sind wir wieder gerathen, ob sie diese drei Arten in sich hat oder nicht! Es kommt mir gar nicht vor als wäre sie gering, entgegnete er; denn vielleicht, o Sokrates, ist wahr was man zu sagen pflegt, daß das Schöne schwer ist. Es steht so aus, versetzte ich. Und wisse nur, Glaukon, wie mir es vorkommt werden wir auf solchen Wegen wie wir sie gegenwärtig in den Untersuchungen wandeln genau dieß nimmermehr erfassen; denn ein anderer größerer und längerer Weg ist es der hiezu führt; vielleicht indessen steht es im richtigen Ver-

hältnisse zu dem vorher Gesagten und Untersuchten. Könnte man sich das nicht ganz wohl gefallen lassen? erwiderte er; denn mir meines-theils würde es vorläufig recht sein. Nun ja, sagte ich, für mich wird es sogar vollkommen genügen. So laß dich also nicht durch Müdigkeit davon abhalten, versetzte er, sondern betrachte. Müssen wir nun nicht, begann ich, ganz nothwendig zugeben daß die nämlichen Arten und Sitten in Jedem von uns sind wie im Gemeinwesen? denn anderswoher sind sie doch nicht dahin gekommen. Denn es wäre lächerlich wenn Jemand glauben würde, das Zornmütige rühre in den Gemeinwesen nicht von den Einzelnen her, denen man das ja nachsagt, wie z. B. denen in Thrakien und Skythien und so ziemlich denen in den oberen Gegenden*); oder das Wißbegierige, was man ja am ehesten unseren Gegenden nachsagen könnte; oder das Geldbegierige, [p. 436] was man nicht zum Mindesten an den Phönikern und den Aegyptern entdecken könnte. Allerdings, erwiderte er. Dieß verhält sich nun also, sagte ich, in solcher Weise, und ist nicht schwierig zu erkennen. — Gewiß nicht.

12. Folgendes aber ist nunmehr schwierig, ob es dieses Nämliche ist womit wir das Einzelne verrichten, oder ob drei und mit jedem etwas Anderes? ob wir mit dem Einen von dem was in uns ist lernen, mit dem Andern zornig sind, und dann mit einem Dritten Begierde haben nach den auf Nahrung und Zeugung bezüglichen Genüssen und was sonst noch damit verwandt ist, oder ob wir mit der ganzen Seele jedes Einzelne davon verrichten, wenn wir dazu den Anlauf genommen haben? Dieß ist es was schwierig ist in angemessener Weise zu bestimmen. Auch mir kommt es so vor, bemerkte er. In folgender Weise nun wollen wir versuchen es zu bestimmen, ob es unter sich das Nämliche ist, oder Verschiedenes. —

*) Allen Nordländern.

Wie denn? — Offenbar ist daß Einunddasselbe keine Lust haben wird das Entgegengesetzte gleichzeitig in einer und derselben Beziehung und einer und derselben Richtung zu thun oder zu leiden; daher wir, wenn wir einmal an ihnen dieß erfolgt finden, wissen werden daß es nicht Einunddasselbe war, sondern Mehreres. — Gut. — Betrachte denn was ich sage. Sag's nur, sprach er. Ist es also möglich, fuhr ich fort, daß Einunddasselbe in einer und derselben Beziehung gleichzeitig stillstehe und sich bewege? — Keineswegs. — Noch genauer wollen wir uns denn verständigen, damit wir nicht etwa im weiteren Verlaufe zweifelhaft werden. Wenn nämlich Jemand von einem Menschen welcher stille steht, aber seine Hände und den Kopf bewegt, sagen würde daß Einunddasselbe gleichzeitig stillstehe und sich bewege, so würden wir, glaub' ich, der Ansicht sein daß man nicht so sagen dürfe, sondern daß das Eine an ihm stillstehe, das Andere aber sich bewege: ist's nicht so? — Ja, es ist so. — Also auch wenn derjenige der dieses sagte noch mehr scherzen und witzig bemerken würde daß die Kreisel ja mit allen ihren Theilen gleichzeitig stillstehen und sich bewegen, wenn sie, ihre Spitze auf demselben Punkte feststellend, sich umdrehen, oder daß auch etwas Anderes das auf derselben Stelle im Kreise herumgeht dieß thue, so würden wir es nicht gelten lassen, weil in diesem Falle dergleichen Dinge nicht in Bezug auf die nämlichen Theile an sich ruhig bleiben und in Bewegung sind, sondern wir würden sagen sie haben Gerades und Rundes an sich, und mit dem Geraden stehen sie still — da sie sich ja nach keiner Seite hin abneigen —, mit dem Runden aber drehen sie sich im Kreise; wenn es aber gleichzeitig mit der Umdrehung die gerade Haltung entweder nach Rechts oder nach Links oder nach Vornen oder nach Hinten neigt, dann findet schlechterdings kein Stillstehen Statt. Und mit gutem Grunde, versetzte er. Keine Bemerkung dieser Art wird uns also, wenn man sie uns

macht, in Verwirrung bringen, noch auch uns mehr glauben machen daß jemals etwas das wirklich einunddasselbe ist gleichzeitig in ein und derselben Beziehung und Richtung das Entgegengesetzte leide [oder auch sei] oder auch thue. [p. 437] Mich jedenfalls nicht, erwiderte er. Gleichwohl indessen, fuhr ich fort, damit wir nicht genöthigt werden mit dem Durchgehen aller solcher Zweifel und der Feststellung daß sie nicht gegründet seien uns aufzuhalten, wollen wir annehmen daß sich dieß so verhalte, und wollen weiter gehen, indem wir uns dahin verständigen: falls dieß einmal anders erscheinen sollte als auf die angegebene Weise, so wollen wir alle daraus gezogenen Folgerungen als aufgehoben betrachten. Nun ja, versetzte er, so muß man es machen.

13. Würdest du nun wohl, sagte ich, das Genehmigen dem Ablehnen, und das Streben etwas zu erlangen dem Abweisen, und das Ansichziehen dem Vonsichstoßen, — alles Derartige zu dem einander Entgegengesetzten rechnen, sei es ein Thun oder ein Leiden? denn das wird keinen Unterschied machen. Freilich, erwiderte er, zu dem Entgegengesetzten. Wie nun? fuhr ich fort: das Dürsten und Hungern und überhaupt die Begierden, und andererseits das Mögen und das Wollen — wirst du nicht alles Dieses irgendwie unter jene eben genannten Arten rechnen? wirst du z. B. nicht von der Seele des Begehrenden immer sagen daß sie entweder strebe nach dem was sie begehrt, oder an sich ziehe dasjenige was sie will daß es ihr werde, oder andererseits, soweit sie möchte daß ihr etwas gewährt werde, sie genehmige dieß für sich, wie auf eine geschehene Anfrage, indem sie darauf aus ist daß es werde? — Allerdings. — Wie aber? das Nichtwollen und Nichtmögen und Nichtbegehren — werden wir es nicht zu dem Wegstoßen und Wegtreiben von ihr und zu allem Demjenigen rechnen was dem Genannten entgegengesetzt ist? — Warum denn nicht? — Wenn sich also dieß so verhält,

werden wir sagen daß die Begierden eine Gattung bilden und die bestimmtesten unter diesen selbst die seien welche wir Durst und welche wir Hunger nennen? Wir werden das thun, erwiderte er. Doch wohl die eine (eine Begierde) nach Trunk, die andere nach Essen? — Ja. — Wäre nun wohl beim Durst als solchem Begierde nach etwas Weiterem als dem Genannten in der Seele? z. B. der Durst: ist er Durst etwa nach warmem Getränke oder nach kaltem, oder nach vielem oder nach wenigem, oder auch mit Einem Worte nach einem irgendwie beschaffenen Getränke? Oder wird (erst) wenn eine Wärme zum Durste hinzutritt dieselbe die Begierde nach dem Warmen*) hinzufügen, und wenn eine Kälte, die nach dem Kalten?*) und wenn wegen des Vorhandenseins von Vielheit der Durst viel ist, wird sie die (Begierde) nach dem Vielen machen, und, wenn wenig, die nach dem Wenigen? Das Dürsten selbst aber wird nimmermehr eine Begierde nach etwas Anderem sein als worauf es seinem Wesen nach gerichtet ist, nach dem Trunke selbst, und andererseits das Hungern nach Essen? So ist es, versetzte er: jede Begierde für sich selbst bezieht sich einzig auf jeden Gegenstand an sich worauf sie ihrem Wesen nach gerichtet ist, auf dessen nähere Beschaffenheit aber das Hinzukommende. [p. 438] Daß uns also, fuhr ich fort, nur nicht Jemand unversehens in die Quere kommt (mit der Bemerkung), daß Niemand Getränke (überhaupt) begehre, sondern gutes Getränke, und nicht Speise (überhaupt), sondern gute Speise; denn Alle begehren ja das Gute. Wenn nun der Durst eine Begierde ist, so wäre er es nach einem guten Getränke oder sonst etwas worauf die Begierde gerichtet ist, und die andere ebenso. Drum wäre

*) Nach K. F. Hermann's Umstellung. Die handschriftliche Stellung scheint von alten Grammatikern herzurühren welche klüger sein wollten als Platon, aber verkannten daß die Darlegung das Begriffliche, nicht das Reale, im Auge hat.

möglich, bemerkte er, daß wer dieß behauptete nicht ganz Unrecht hätte. Nun ist aber doch wohl, sagte ich, Alles was die Eigenthümlichkeit hat etwas von Etwas zu sein theils, wie mir scheint, ein irgendwie Beschaffenes von einem irgendwie Beschaffenen, theils jedes für sich allein von einem jeden für sich.*) Das hab' ich nicht verstanden, versetzte er. Du hast nicht verstanden, erwiderte ich, daß das was größer ist die Eigenthümlichkeit hat das Größere von etwas zu sein? — Immerhin. — Doch wohl von dem Kleineren? — Ja. — Und das viel Größere von dem viel Kleineren: nicht wahr? — Ja. — Also auch wohl das einstmals Größere von dem einstmals Kleineren, und das künftig Größere von dem künftig Kleineren? Versteht sich, erwiderte er. Und das Mehrere dann zu dem Wenigern und das Doppelte zum Halben und alles Derartige, und andererseits das Schwerere zum Leichteren und das Schnellere zum Langsameren, und weiter das Warme zum Kalten und alles diesem Aehnliche — verhält es sich nicht ebenso? — Freilich vollkommen. — Wie ist es aber bei den Wissenschaften? Hat es nicht dieselbe Bewandniß? Wissenschaft an sich ist Wissenschaft von Lernbarem an sich oder wovon sonst man sie als Wissenschaft setzen muß, eine bestimmte Wissenschaft aber von einer bestimmten Beschaffenheit? Ich meine es aber folgendermaßen: seitdem eine Wissenschaft der Verfertigung eines Hauses entstanden ist hat sie sich von den andern Wissenschaften unterschieden, so daß sie Bauwissenschaft genannt worden ist? — Freilich. — Nicht aus dem Grunde weil sie von bestimmter Beschaffenheit ist, wie keine andere der übrigen? — Ja. — Seitdem sie also (Wissenschaft) von etwas mit bestimmter Beschaffenheit geworden, ist sie selbst auch etwas

*) An allen relativen Begriffen läßt sich unterscheiden einerseits der Begriff an sich selbst, andererseits die Relation.

mit bestimmter Beschaffenheit geworden? und die übrigen Künste und Wissenschaften ebenso? — So ist's wirklich.

14. Dieß denn also, fuhr ich fort, nimm an als dasjenige was ich vorhin sagen wollte, wofern du wirklich jetzt es verstanden hast, (als ich sagte) daß Alles was die Eigenthümlichkeit hat etwas von Etwas zu sein einerseits für sich allein etwas von einem für sich allein ist, andererseits aber etwas irgendwie Beschaffenes von etwas irgendwie Beschaffenem. Und ich meine nicht etwa daß es selbst von der gleichen Beschaffenheit ist wie dasjenige von welchem es (etwas) ist, daß also die Wissenschaft vom Gesunden und Krankhaften gesund und krankhaft sei, und die vom Schlechten und Guten schlecht und gut; vielmehr, da sie ja nicht Wissenschaft von eben dem geworden ist wovon sie Wissenschaft ist*), sondern die von etwas irgendwie Beschaffenem, und dieß das Gesunde und Krankhafte war, so hat es sich denn getroffen daß sie selbst auch eine bestimmte Beschaffenheit erhalten hat; und dieß hat gemacht daß sie nicht mehr einfach Wissenschaft genannt wird, sondern — in Folge des Hinzutritts des bestimmt Beschaffenen — Heilwissenschaft. Ich hab's verstanden, sagte er, und es scheint mir sich so zu verhalten. [p. 439] Den Durst denn also, sprach ich, wirst du ihn nicht unter Dasjenige rechnen was das was es ist von Etwas ist? Und Durst ist doch wohl — Freilich, fiel er ein, von Getränke. — So ist also von einem irgendwie beschaffenen Getränke das irgendwie Beschaffene auch der Durst, der Durst an sich aber jedenfalls (ein Durst) weder von Vielem noch von Wenigem, weder vom Guten noch vom Schlechten, noch mit Einem Worte von einem irgendwie Beschaffenen, sondern Durst an sich ist er nur von dem Getränke

*) Also nicht vom Lernbaren an sich, sondern von etwas Concretem; dadurch ist sie selbst concret geworden.

an sich? — Ja wohl, vollkommen. — Des Dürstenden Seele also will, soweit sie dürstet, nichts Anderes als trinken, und danach trachtet sie und danach strebt sie. — Offenbar. — Wenn also einmal etwas sie, wenn sie dürstet, nach einer anderen Seite zieht, so wäre wohl in ihr etwas von dem Dürstenden selbst und sie wie ein Thier zum Trinken Treibenden Verschiedenes? Denn nicht thut ja, sagen wir, Einunddasselbe mit Einunddemselben von sich in einer und derselben Beziehung gleichzeitig das Entgegengesetzte. — Freilich nicht. — Wie es ja, denk' ich, in Bezug auf den Bogenschützen nicht richtig ist zu sagen daß seine Hände gleichzeitig den Bogen von sich stoßen und an sich ziehen, sondern daß eine andere die wegstoßende Hand ist und eine verschiedene die an sich ziehende. Ja wohl vollkommen, erwiderte er. Wollen wir nun sagen daß Manche bisweilen, wenn sie dürsten, nicht trinken mögen? Ja wohl, antwortete er, Viele und vielmals. Was wird man nun, fragte ich, in Bezug auf Diese sagen? nicht: daß in ihrer Seele zwar vorhanden sei das zu trinken Gebietende, aber vorhanden auch das zu trinken Verbietende, als ein vom Gebietenden Verschiedenes und dasselbe Bezwingendes? — Mir kommt es so vor, versetzte er. Wird nun nicht das dergleichen Verbietende, wenn es darin sich zeigt, durch Ueberzeugung erzeugt, dagegen das Treibende und Ziehende durch Zustände des Leidens und Krankseins hervorgebracht? — Es scheint so. — Nicht ohne Grund also, fuhr ich fort, werden wir die Ansicht hegen daß es ein Doppeltes und von einander Verschiedenes sei, indem wir das womit sie überlegt das Ueberlegende (Vernünftige) der Seele nennen, das aber womit sie verliebt ist und hungert und dürstet oder sonst etwas leidenschaftlich begehrt das Unvernünftige und Begehrende, gewisse Erfüllungen und Genüsse liebend? Nein, vielmehr mit Recht, versetzte er, werden wir dieß annehmen. Damit seien uns denn, sagte ich, zwei in der Seele befindliche Arten

bestimmt. Der Zorn nun aber und das womit wir zornig sind — ist es ein Drittes? oder mit welchem von jenen Beiden wäre es gleichartig? Vielleicht, antwortete er, mit dem Zweiten, dem Begehrenden. Aber, entgegnete ich, ich habe einmal etwas gehört und glaube daran, daß nämlich Leontios, Aglaion's Sohn, wie er vom Peiraieus her die nördliche Mauer entlang außen heraufgieng und bemerkte daß bei dem Scharfrichter Leichname liegen, einerseits sie zu sehen begehrte und andererseits doch Abscheu empfand und sich abwandte und eine Weile kämpfte und sich verhüllte, [p. 440] zuletzt dann aber, von der Begierde überwältigt, mit weitaufgerissenen Augen zu den Leichnamen hinlief und ausrief: „da habt ihr's denn, ihr Unseligen! seht euch satt an dem edlen Anblick!" — Ich habe es gleichfalls gehört, versetzte er. Diese Erzählung, bemerkte ich, zeigt denn doch daß der Zorn manchmal mit den Begierden im Kampfe liege, als ein Anderes mit einem Anderen. Allerdings zeigt sie's, sagte er.

15. Machen wir nun, fuhr ich fort, nicht auch sonst oftmals, wenn Einen die Begierden seiner Ueberlegung zuwider nöthigen, die Wahrnehmung daß er sich selber schilt und auf das in ihm was ihn nöthigt zornig ist und — wie bei einem Kampf zwischen Zweien — der Zorn eines Solchen sich mit der Vernunft verbündet? Daß er aber mit der Begierde gemeinsame Sache machte und, wenn die Vernunft sagt er dürfe nicht, entgegenhandelte, etwas Derartiges wirst du, glaube ich, nicht behaupten je an dir selbst wahrgenommen zu haben, und ich glaube auch nicht an einem Anderen. Nein, beim Zeus, antwortete er. Wie nun? sagte ich: wenn Einer Unrecht zu thun glaubt — ist er nicht je edler er ist um so weniger im Stande zornig zu werden wenn er hungert und friert und irgend sonst etwas Derartiges erleidet durch denjenigen von dem er glaubt daß er mit Recht das anthue, und mag sich das an ihm wovon ich

rede, der Zorn, gegen Dieſen nicht erheben? Das iſt wahr, verſetzte er. Wie aber? wenn Einer glaubt Unrecht zu leiden — braust er nicht darüber auf und grollt und ſteht dem vermeinten Rechte bei wegen des Hungerns und Frierens und Erleidens von allem Derartigen, und hält ſiegreich Stand, und läßt vom Edlen nicht ab, bis er es entweder durchſetzt oder ſein Ende findet oder — wie ein Hund vom Hirten — von der Vernunft bei ihm zu ſich gerufen und beſänftigt wird? Freilich ganz, erwiderte er, gleicht er dem von dir Beſchriebenen; und wir haben ja in unſerem Gemeinweſen die Helfer gleichſam als Hunde aufgeſtellt, gehorſam den Regierenden, gleichſam den Hirten des Gemeinweſens. Schön, ſagte ich, verſtehſt du was ich ſagen will, aber (ſieh zu) ob du zu Dieſem hin auch das Folgende einſiehſt. — Was denn? — Daß das Gegentheil von vorhin uns in Betreff des Zornartigen bedünkt. Denn damals glaubten wir es ſei etwas Begehrendes, jetzt aber ſagen wir es ſei davon weit entfernt und ſchlage ſich beim innern Streite der Seele vielmehr auf die Seite des Vernünftigen. Allerdings, verſetzte er. Iſt es nun etwas Verſchiedenes auch von dieſem? oder eine Art des Vernünftigen, ſo daß nicht drei, ſondern zwei Arten in der Seele wären, ein Vernünftiges und ein Begehrendes? Oder wie es ja im Gemeinweſen der daſſelbe zuſammenhaltenden Geſchlechter drei waren, [p. 441] das erwerbende, helfende und berathende, iſt ſo auch in der Seele dieß, das Zornartige, als Drittes, ein Gehülfe des Vernünftigen von Natur, wofern es nicht durch ſchlechte Erziehung verdorben worden iſt? Nothwendig das Dritte, war ſeine Antwort. Ja, ſagte ich, wofern es ſich als verſchieden von dem Vernünftigen erweist, wie es von dem Begehrenden ſich als verſchieden erwieſen hat. Das wird ſich ohne Schwierigkeit erweiſen, verſetzte er; denn auch an den Kindern kann man dieß ſehen, daß von Zorn ſie gleich nach ihrer Geburt voll

ſind, der Vernunft dagegen werden einige, wie mir's ſcheint, niemals theilhaftig, die meiſten aber erſt ſpät. Ja, beim Zeus, bemerkte ich, da haſt du ſchön geſprochen. Auch an den Thieren kann man das ſehen, was du ſagſt, daß es wirklich ſo ſich verhält; überdieß wird auch das oben einmal *) angeführte Wort des Homeros **) es bezeugen:

Aber er ſchlug an die Bruſt und redete ſcheltend ſich ſelbſt zu;

denn hier läßt ja Homeros deutlich das über das Beſſere und Schlechtere Nachdenkende auf das unvernünftig Zürnende als ein von ſich Verſchiedenes ſchelten. Du haſt vollkommen Recht, erwiderte er.

16. Ueber dieſen Strom wären wir alſo, begann ich wieder, glücklich hinübergeſchwommen, und wir haben uns gehörig verſtändigt daß die nämlichen Gattungen und gleich viele ſowohl im Gemeinweſen als andererſeits in der Seele jedes Einzelnen vorhanden ſind. — So iſt es. — Nunmehr iſt doch wohl eine nothwendige Folge daß wie und wodurch das Gemeinweſen weiſe war, ſo und dadurch auch der Einzelne weiſe iſt? — Freilich. — Und wodurch und wie ein Einzelner tapfer iſt, dadurch und ſo auch ein Gemeinweſen tapfer iſt, und in Bezug auf das Uebrige alles was zur Tugend gehört Beide ſich gleicherweiſe verhalten? — Nothwendig. — Auch gerecht alſo, mein Glaukon, werden wir, denk' ich, ſagen daß ein Mann ſei durch dieſelbe Beſchaffenheit durch welche auch ein Gemeinweſen gerecht war? — Auch dieß iſt ganz nothwendig. — Aber ſicher haben wir noch nicht vergeſſen daß jenes gerecht war dadurch daß von den drei Geſchlechtern in ihm jedes das Seinige that? Ich glaube nicht daß wir's vergeſſen haben, war ſeine

*) Buch III. Cap. 4. S. 124.
**) Odyſſ. XX, 17.

Antwort. Wir müssen also im Gedächtniß behalten daß auch von uns ein Jeder bei welchem jedes von dem was er in sich hat das Seinige thut, — daß dieser gerecht sein wird und das Seinige thut. Allerdings, versetzte er, muß man es im Gedächtniß behalten. Gebürt es nun aber nicht dem Vernünftigen zu regieren, da es weise ist und die Vorsorge für die ganze Seele hat, dem Zornartigen aber jenem gehorsam und verbündet zu sein? — Freilich. — Wird nun nicht, wie wir gesagt haben, die Vermischung von Tonkunst und Turnkunst sie einstimmig machen, indem sie das Eine anspannt und großzieht durch schöne Reden [p. 442] und Lehrgegenstände, das Andere herabstimmt durch beschwichtigende Zureden und mildert durch Füllung und Maß? Vollkommen, antwortete er. Und wenn diese Beiden denn in dieser Weise erzogen sind und in Wahrheit das Ihrige gelernt haben und dafür gebildet sind, so werden sie die Aufsicht führen über das Begehrende, welches ja den größten Theil der Seele in Jedem ausmacht und von Natur ganz unersättlich ist an Besitzthümern. Dieß werden sie hüten daß es nicht, wenn es in Folge der Erfüllung mit den sogenannten sinnlichen Genüssen stark und mächtig geworden ist, seinerseits nicht das Seinige thue, sondern zu knechten und zu beherrschen versuche ein Geschlecht bei welchem ihm das nicht zukommt, und das gesammte Leben aller zerrütte. Freilich ganz, versetzte er. Werden nun wohl, fuhr ich fort, auch von den auswärtigen Feinden diese Beiden am Besten behüten zum Schutze der gesammten Seele und des Leibes, indem das Eine berathend wirkt, das Andere vorkämpfend, dabei aber dem Regierenden folgend und mit seiner Tapferkeit vollziehend was berathen ist? — Dieß findet Statt. — Und tapfer also, denk' ich, nennen wir nach diesem Theile jeden Einzelnen, wenn das Zornartige an ihm durch Schmerzen und Genüsse das von der Vernunft als schrecklich und nicht (schrecklich) Vorgezeichnete

festhält? Richtig, sagte er. Und weise nach jenem kleinen Theile, dem welcher in ihm regierte und jenes vorzeichnete, der seinerseits gleichfalls Wissenschaft in sich hat, (nämlich) von dem was jedem Einzelnen und der ganzen Gesammtheit von ihnen Drei zuträglich sei? — Freilich ganz. — Wie aber? besonnen nicht wegen der Freundschaft und Zusammenstimmung von eben diesen, wenn das Regierende und die beiden Regierten über das Vernünftige gleicher Meinung sind, daß es regieren müsse, und nicht mit ihm im Streite liegen? Besonnenheit ist allerdings, antwortete er, nichts Anderes als dieß, bei einem Gemeinwesen wie bei einem Einzelnen. Aber nun gerecht wird er doch sein durch das was wir schon oft gesagt haben und auf die angegebene Weise? — Ganz nothwendig. — Wie nun? fuhr ich fort: es trübt sich uns doch nicht das Bild der Gerechtigkeit, so daß sie etwas Anderes zu sein scheint als was sie sich im Gemeinwesen erwiesen hat? Mir scheint es nicht, antwortete er. Folgendermaßen werden wir es ja, sagte ich, vollkommen feststellen, wenn in unserer Seele noch ein Zweifel vorhanden ist, indem wir das ganz Gemeine zu ihm hinzubringen. — Was denn? — Z. B. wenn wir uns zu verständigen hätten hinsichtlich des beschriebenen Gemeinwesens und des ihm gleich gearteten und gleicherzogenen Mannes, ob wir glauben daß ein Solcher bei ihm hinterlegtes Gold oder Silber unterschlagen würde, — wer, meinst du, könnte meinen daß er dieß [p. 443] eher thun würde als Alle welche nicht so beschaffen sind? Wohl kein Mensch, erwiderte er. Also auch Tempelraub und Diebstahl und Verrath — im engeren Kreis an Freunden, oder in weiterem an Gemeinwesen — wird diesem fremd sein? — Ja wohl. — Und sicherlich wird er auch in keiner Weise treulos sein weder in Bezug auf Eide noch auf sonstige Vereinbarungen. — Wie sollte er auch? — Und Ehebruch und Vernachlässigung der Eltern und Versäumniß des Götterdienstes kom-

men ſicher jedem Anderen eher zu als einem Solchen? Gewiß Jedem, verſetzte er. Iſt nun nicht die Urſache von dem Allem dieß daß bei ihm jedes Einzelne in ihm das Seinige thut in Bezug auf Regieren und Regiertwerden? — Das iſt's freilich, und ſonſt nichts. — Willſt du nun haben daß die Gerechtigkeit noch etwas Anderes ſei als dieſes Vermögen, welches die Männer und Gemeinweſen von dieſer Beſchaffenheit liefert? Beim Zeus, ich nicht, war ſeine Antwort.

17. In vollſtändige Erfüllung alſo iſt uns der Traum gegangen wovon wir, wie wir ſagten, eine Ahnung hatten, daß wir gleich als wir anfiengen das Gemeinweſen zu gründen von einem Gotte auf den Anfang und gleichſam Umriß der Gerechtigkeit geführt worden zu ſein ſcheinen. — Freilich vollkommen. — Es war dieß alſo, mein Glaukon, — und dieß iſt auch der Grund warum es nützt — ein Schattenbild der Gerechtigkeit, das daß es das Richtige iſt wenn der von Natur zum Schuſtern Geſchickte ſchuſtert und nichts Anderes thut, und der zum Zimmern Geſchickte zimmert, und ſo das Uebrige ebenſo. — So erweist es ſich. — In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit zwar, wie es ſcheint, etwas von der Art, jedoch nicht in Bezug auf das äußere Thun ſeiner Beſtandtheile, ſondern in Bezug auf das wahrhaft innerliche, an ſich ſelbſt und dem Seinigen, indem Einer keinem Theile ſeines Innern geſtattet das Fremde zu thun, noch den Geſchlechtern in der Seele unter einander zweckloſe Geſchäftigkeit zu treiben, vielmehr in der That ſein Haus wohl beſtellt und die Regierung über ſich ſelbſt gewonnen und ſich in Ordnung gebracht hat und ſein eigener Freund geworden iſt und jene Drei in vollſtändigen Einklang gebracht hat, gleichſam die drei Hauptſaiten eines Inſtrumentes, die unterſte und höchſte und mittlere, und die andern welche etwa dazwiſchen liegen, dieſe alle unter einander verknüpft hat und vollſtändig Einer geworden iſt aus Vielen, beſonnen und (rein) geſtimmt, — und alsdann nunmehr in ſolcher Weiſe handelt, falls er handelt entweder in Bezug auf Erwerbung von Beſitzthümern oder die Pflege des Leibes oder auch in einer Angelegenheit des Gemeinweſens oder des perſönlichen Verkehrs, indem er in allen dieſen Verhältniſſen als gerechte und ſchöne Handlung diejenige betrachtet und bezeichnet welche dieſen Zuſtand bewahrt und mitbewirkt, und als Weisheit die Wiſſenſchaft welche dieſem Handeln vorſteht, und als ungerecht ein Handeln [p 444] welches im einzelnen Falle jenen ſtört, und als Thorheit die Meinung welche ihrerſeits dieſem (Handeln) vorſteht. Vollkommen, Sokrates, haſt du Recht, ſagte er. Nun gut, verſetzte ich; den gerechten Mann ſowohl als Staat, und was die Gerechtigkeit in ihnen iſt, könnten wir nun wohl behaupten gefunden zu haben, ohne daß wir, denk' ich, irgend als Lügner erſcheinen würden. Das iſt bei uns wahrlich nicht zu fürchten, ſagte er. Wollen wir's alſo behaupten? — Ja wir wollen's.

18. Sei es denn, ſprach ich; denn nach dieſem haben wir, denk' ich, die Ungerechtigkeit in Betracht zu ziehen. — Offenbar iſt's ſo. — Muß ſie nun nicht ihrerſeits ein Streit dieſer Drei ſein und eine zweckloſe Geſchäftigkeit und eine Geſchäftigkeit in Fremdartigem und ein Aufſtand eines Theils gegen das Ganze der Seele, mit der Abſicht in ihr zu regieren, während er dazu nicht befugt, ſondern von Natur derart iſt daß es ihm geziemt demjenigen zu dienen der vom regierungsfähigen Geſchlechte iſt? Als etwas Derartiges, denk' ich, und als die Unordnung und Verirrung dieſer (Theile) werden wir die Ungerechtigkeit bezeichnen und die Zuchtloſigkeit und Feigheit und Thorheit und alle Schlechtigkeit zuſammengenommen? Das iſt freilich dieß, ſagte er. Iſt nun nicht, fuhr ich fort, auch das Ungerechthandeln und das Unrechtthun, und andererſeits das Gerechthandeln, — dieß Alles nunmehr klar, wofern die Ungerechtigkeit und die Gerechtigkeit es iſt? — Wie denn? —

Daß es, antwortete ich, nicht verschieden ist von dem Gesunden und dem Krankhaften, wie jenes im Leibe, (so) dieses in der Seele. Wiefern? fragte er. Das Gesunde bewirkt doch wohl Gesundheit, und das Krankhafte Krankheit? — Ja. — Bewirkt also nicht das Gerechthandeln Gerechtigkeit, und das ungerecht (Handeln) Ungerechtigkeit? — Nothwendig. — Gesundheit wirken heißt aber die inneren Bestandtheile des Leibes naturgemäß einrichten, daß sie beherrschen und von einander beherrscht werden; Krankheit (wirken) aber, daß sie naturwidrig regieren und von einander regiert werden? — So ist es freilich. — Heißt also nicht andererseits, fuhr ich fort, Gerechtigkeit bewirken die inneren Bestandtheile der Seele naturgemäß einrichten, daß sie beherrschen und von einander beherrscht werden; Ungerechtigkeit aber, daß sie naturwidrig regieren und von einander regiert werden? Vollkommen, versetzte er. Tugend also wäre, wie es scheint, eine Gesundheit und Schönheit und gute Beschaffenheit der Seele, Schlechtigkeit aber (deren) Krankheit und Häßlichkeit und Schwäche. — So ist es. — Führen nun nicht auch die schönen Beschäftigungen zum Besitz der Tugend, und die häßlichen zu dem der Schlechtigkeit? — Nothwendig.

19. Das nunmehr uns noch Uebrige ist, wie es scheint, zu untersuchen ob es nun auch nützlich ist gerecht zu handeln [p. 445] und schöne Beschäftigungen zu treiben und gerecht zu sein, mag es nun verborgen bleiben oder nicht daß man von solcher Art ist, — oder das Unrechtthun und Ungerechtsein, vorausgesetzt daß man nicht dafür bestraft wird, noch auch durch Züchtigung besser wird. Aber, o Sokrates, entgegnete er, mir scheint das Untersuchen nunmehr wirklich lächerlich, wenn man bei verdorbener Beschaffenheit des Leibes nicht mehr leben zu können glaubt, auch nicht mit allen Nahrungsmitteln und Getränken und allem Reichthum und aller Herrschaft, dagegen bei zerrütteter und verdorbener Beschaffenheit eben dessen durch das wir leben man also sollte leben können, vor-

ausgesetzt daß Einer alles Andere thut was er will, ausgenommen das wodurch er Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit los werden, Gerechtigkeit aber und Tugend erwerben kann, da sich ja doch Beides so erwiesen hat wie wir es durchgenommen haben. Lächerlich ist's freilich, versetzte ich; indessen da wir einmal dahin gekommen sind so deutlich als nur immer möglich zu erkennen daß es sich so verhält, so dürfen wir nicht ermatten. Am allerwenigsten, beim Zeus, erwiderte er, darf man ermatten. So komme denn hieher, sagte ich, damit du auch siehst wie viele Arten meines Erachtens die Schlechtigkeit hat, so weit sie ja auch der Besichtigung werth sind. Ich folge, versetzte er; sprich nur. Und wirklich, begann ich, nachdem wir auf diese Höhe der Betrachtung hinaufgelangt sind und ich gleichsam auf einer Warte stehe, so kommt es mir vor daß es von der Tugend nur Eine Art gibt, unzählige aber von der Schlechtigkeit, und unter ihnen etwa vier welche überhaupt erwähnt zu werden verdienen. Wie meinst du? fragte er. So viel es, antwortete ich, von Staatsverfassungen Weisen gibt welche (eigene) Arten bilden, so viele scheint es auch von der Seele Weisen zu geben. — Wie viele denn? — Fünf, antwortete ich, bei Staatsverfassungen, und fünf bei der Seele. Sage, welche, versetzte er. Ich sage, antwortete ich, daß die von uns durchgesprochene Weise der Staatsverfassung Eine zwar ist, benennen aber sich auch doppelt läßt. Wenn nämlich unter den Regierenden Ein Mann ist der sich hervorthut, mag sie Königthum heißen; wenn aber Mehrere, Herrschaft der Besten (Aristokratie). Das ist wahr, versetzte er. Dieß, sagte ich, erkläre ich denn also für eine einzige Art; denn ob es Mehrere sind oder Einer — (einenfalls) ändert er etwas an den wichtigeren Gesetzen des Gemeinwesens, wenn er die von uns durchgegangene Erziehung und Bildung erhalten hat. Es ist nicht anzunehmen, sagte er.

Fünftes Buch.

[p. 449.] 1. Gut und recht eingerichtet also nenne ich ein solches Gemeinwesen und solche Verfassung und einen solchen Mann, schlecht aber und fehlerhaft die andere, wofern diese die rechte ist, sowohl in Bezug auf Einrichtungen von Gemeinwesen als auf Gestaltung der Beschaffenheit der Seele von Einzelnen, und diese zerfallen in vier Arten der Schlechtigkeit. — Welches sind denn diese? fragte er.

Schon schickte ich mich an sie alle der Reihe nach aufzuzählen, wie sie mir auseinander überzugehen schienen, als Polemarchos, der von Adeimantos etwas weiter entfernt saß, seine Hand ausstreckte, dessen Kleid oben an der Schulter faßte, ihn an sich zog, sich selbst vorbeugte und ihm etwas ins Ohr sagte, wovon wir nichts verstanden als die Worte: Wollen wir nun loslassen, oder was wollen wir thun? Schlechterdings nicht, erwiderte Adeimantos, jetzt laut sprechend. Da fragte ich: Was denn laßt ihr nicht los? Dich, antwortete er. Was denn? fragte ich noch einmal. Du scheinst uns fahrlässig zu werden, sagte er, und einen ganzen Abschnitt der Untersuchung, und nicht den geringsten, heimlich zu beseitigen, damit du ihn nicht durchgehen dürfest, und zu glauben du werdest durchschlüpfen mit der oberflächlichen Aeußerung, daß in Betreff der Weiber und Kinder Jedermann einleuchte daß Freundesgut gemeinsam Gut (S. 172) sein werde. Ist das denn nicht richtig, Adeimantos? fragte ich. O ja, versetzte er, aber dieses Richtig bedarf, wie das Uebrige, der Erörterung, welches die Art und Weise der Gemeinschaft sei; denn es sind viele möglich. Laß daher nicht unbesprochen welche du meinst; denn wir warten schon lange, in der Meinung du werdest einmal der Kindererzeugung gedenken, wie sie es damit halten und wie sie die Neugeborenen erziehen werden, und diese ganze Gemeinschaft der Weiber und Kinder von der du sprichst; denn wir glauben daß es viel, ja Alles ausmacht für die Verfassung, ob es richtig geschieht oder nicht. Jetzt aber, da du zu einer andern Verfassung übergehen willst ehe dieses genügend erörtert ist, haben wir den Beschluß gefaßt den du gehört hast, [p. 450] dich nicht loszulassen bis du dieß Alles wie das Uebrige durchgegangen hast. — So rechnet denn auch meine Stimme für diesen Antrag, sagte Glaukon. Ja wohl, erwiderte Thrasymachos, das darfst du als unser Aller Beschluß betrachten, Sokrates.

2. Ach, rief ich aus, was habt ihr da gemacht daß ihr mich anfasset! Welchen Stoff zum Reden rührt ihr da wie von vornen wieder auf in Betreff der Verfassung! Schon freute ich mich daran vorüber zu sein, zufrieden wenn man es so gelten lasse wie es damals gesagt wurde. Das fordert ihr jetzt heraus und wisset gar nicht was für einen Schwarm von Reden ihr dadurch aufstört, den ich damals wohl sah und bei Seite ließ, damit er uns nicht viel Ungelegenheit mache. Wie, fuhr Thrasymachos auf, glaubst du denn, Diese da seien um Gold zu machen *) jetzt hieher gekommen, und nicht um Reden zu hören? Ja, antwortete ich, aber mit Maß. Das Maß, Sokrates, versetzte Glaukon, solche Reden zu hören ist für Verständige das ganze Leben. Aber was uns betrifft laß dich nicht anfechten, und werde nur du ja nicht müde über das was wir dich fragen deine Ansicht auseinanderzusetzen, welches unter unsern Wächtern die Gemeinschaft sein werde in Bezug auf Kinder und Weiber und auf die Erziehung jener so lange sie noch klein sind, in der Zwischenzeit zwischen der Geburt und der Schule, die ja als die mühevollste betrachtet wird. Versuche nun zu sagen in

*) Sprüchwörtlich, um ein eitles Beginnen zu bezeichnen.

welcher Weise sie Statt finden muß. Nicht leicht ist es, mein Bester, erwiderte ich, das auseinanderzusetzen; denn es ist vielen Zweifeln unterworfen, noch mehr als was wir vorher durchgegangen haben; denn sowohl ob das was man sagt ausführbar sei dürfte bezweifelt werden als andererseits, auch wenn es ganz ausführbar wäre, ob dieß und in dieser Weise wirklich das Beste sei, wird man bezweifeln. Daher nehme ich denn auch einigen Anstand es zu berühren, ob die Erörterung nicht als bloser frommer Wunsch erscheine, mein lieber Freund. Nimm keinen Anstand, erwiderte er; weder Unverständige noch Zweifelsüchtige noch Uebelwollende sind ja deine Zuhörer. Darauf versetzte ich: Mein Bester, das sagst du wohl um mir Muth einzusprechen? Allerdings, antwortete er. Nun, dann bewirkst du gerade das Gegentheil, sprach ich. Würde ich nämlich mir zutrauen zu wissen was ich sage, so wäre ein solcher Zuspruch am Platze; denn unter Verständigen und Theuern über das Wichtigste und Theures die Wahrheit, wenn man sie weiß, zu sagen ist gefahrlos und unbedenklich; aber während man noch zweifelt und forscht das Wort zu führen, wie ich jetzt thue, ist ängstlich und gefahrvoll, nicht daß man etwa ausgelacht [p. 451] würde — denn das ist kindisch — aber daß ich, wenn ich in Bezug auf die Wahrheit strauchle, nicht blos allein falle, sondern auch die Freunde mit nachziehe, in Angelegenheiten bei denen man am wenigsten straucheln darf. Doch ich verbeuge mich vor der Adrasteia.*) Glaukon, wegen dessen was ich sagen will. Denn ich glaube einen kleineren Fehler zu begehen wenn ich unvorsätzlich an Jemand zum Mörder werde als zum Betrüger in Bezug auf schöne und gute und gerechte Einrichtungen. Diese Gefahr zu wagen ist besser unter

*) Verwahrungsformel, um sich vor etwaiger Strafe der unerbittlich alle Schuld rächenden Nemesis zu sichern.

Feinden als unter Freunden, so daß mir deine Worte ein schöner Trost sind. Da sagte Glaukon lachend: Nun, Sokrates, wenn wir von der Erörterung Nachtheil erleiden, so sprechen wir dich frei, daß du von Mord rein und nicht zum Betrüger an uns geworden seiest; so sprich nur getrost. Allerdings, bemerkte ich, rein ist der Freigesprochene auch in jenem Falle, wie das Gesetz sagt; und wenn in jenem, so natürlich auch in diesem. So sprich denn, versetzte er, um deßwillen. Dann muß ich eben, sagte ich, jetzt in verkehrter Ordnung sprechen was sonst vielleicht in der gehörigen Folge hätte gesagt werden sollen. Vielleicht ist es aber so recht, jetzt, nachdem das Männerschauspiel*) vollständig zu Ende geführt ist, auch das der Weiber abzumachen, zumal da du so es haben willst.

3. Für Menschen nämlich welche geschaffen und gebildet sind wie wir durchgegangen haben gibt es nach meiner Ansicht keine andere richtige Weise Kinder und Weiber zu bekommen und zu behandeln als wenn sie dem Anlaufe nachgehen den wir von vornherein genommen haben. Wir haben aber versucht die Männer durch unsere Rede gleichsam als Wächter einer Heerde darzustellen. — Ja. — So wollen wir denn auf diesem Wege fortgehen, das Erzeugen und Aufziehen ähnlich machen, und zusehen ob es für uns paßt oder nicht. Wie so? fragte er. Folgendermaßen. Glauben wir daß die Weibchen der hütenden Hunde mithüten müssen was die Männchen hüten und mitjagen und das Uebrige gemeinschaftlich verrichten, oder daß die einen drinnen zu Hause sitzen, als untüchtig wegen des Gebärens und Aufziehens der Jungen, und die andern sich abmühen und alle Sorge für die Heerde haben? Alles gemeinschaftlich, antwortete er; nur daß wir die einen als schwächer behandeln, die andern als stärker. Ist es nun aber möglich, versetzte

*) Die Erörterung über die Wächter.

ich, ein Wesen zu dem Gleichen zu verwenden, wenn man ihm nicht die gleiche Erziehung und Bildung ertheilt? — Nein, es ist nicht möglich. — Wenn wir also die Weiber zu dem Nämlichen verwenden werden wie die Männer, so muß man sie auch in dem Nämlichen unterrichten? [p. 452] — Ja. — Jenen wurde die Tonkunst und Turnkunst zugewiesen? — Ja. — Auch den Weibern also muß man diese beiden Künste und die Geschäfte des Kriegs zuweisen und sie auf dieselbe Weise verwenden? Es ist natürlich nach dem was du sagst, erwiderte er. Da könnte vielleicht, bemerkte ich, in Bezug auf das was jetzt gesagt wird im Widerspruch mit der Gewohnheit vieles Lächerliche zu Tage kommen, wenn es so ausgeführt wird wie angegeben wird. Allerdings, antwortete er. Was findest du nun am lächerlichsten darunter? fragte ich; wohl das daß die Weiber nackt auf den Ringplätzen zugleich mit den Männern Uebungen vornehmen, nicht allein die jugendlichen, sondern auch die schon älteren, wie die bejahrten Männer auf den Turnplätzen, wenn sie mit ihren Runzeln und ihrem unangenehmen Aussehen dennoch aus Liebhaberei turnen? Ja bei Gott, versetzte er; das würde freilich unter den obwaltenden Umständen lächerlich erscheinen. Nun, sagte ich, da wir einmal im Zuge sind davon zu sprechen dürfen wir uns vor dem Spott der Witzigen nicht fürchten, wie viele und wie beißende Bemerkungen sie machen werden über eine solche Veränderung in Bezug auf die Turnplätze und die Tonkunst und nicht zum Mindesten das Waffenführen und das Reiten. Du hast Recht, sagte er. Vielmehr, da wir nun einmal zu sprechen angefangen haben, muß man den steilen Pfad des Gesetzes hinauf, und diese bitten nicht nach ihrer Gewohnheit zu verfahren, sondern ernsthaft zu sein, und sie erinnern wie es nicht lange her ist daß den Hellenen schimpflich und lächerlich erschien was jetzt den meisten Ausländern, daß Männer sich nackt sehen lassen. Und als

zuerst die Kreter, dann die Lakedämonier mit den Turnplätzen begannen, da durften die Spötter jener Zeit sich über Alles dieses lustig machen; oder glaubst du nicht? — O ja. — Aber als ihnen, denk' ich, durch die Erfahrung deutlich wurde daß es besser ist sich zu entkleiden als Alles dieses zu verhüllen, da ward auch das Lächerliche für die Augen verwischt durch das für den Verstand klargewordene Vortreffliche, und dieß lieferte den Beweis daß ein Thor ist wer etwas Anderes lächerlich findet als das Schlechte, oder lächerlich zu machen sucht, indem er irgend einen anderen Anblick als lächerlich betrachtet als den des Unverständigen und Schlechten, und wer andererseits für das Schöne Ernst aufbietet, indem er auf einen andern Standpunkt sich stellt als den des Guten. Allerdings, versetzte er.

4. Müssen wir uns nun nicht zuerst darüber verständigen ob es möglich ist oder nicht, und dem Zweifel Raum geben, wenn Jemand im Scherze oder Ernste bezweifeln will ob die menschliche Natur [p. 453] des Weibes im Stande ist mit dem männlichen Geschlechte Alles gemeinsam zu verrichten, oder gar Nichts, oder ob sie zu dem Einen befähigt ist, zu dem Andern aber nicht, und zu welchem von diesen Beiden das Geschäft des Krieges gehört? Wird man nicht auf diese Weise am besten beginnen und daher auch natürlich am besten endigen? Bei Weitem, sagte er. Willst du nun daß wir gegen uns selbst im Namen der Andern Einwendungen erheben, damit nicht die gegenüberstehende Sache unvertheidigt angegriffen werde? Es steht dem Nichts im Wege, sagte er. So wollen wir denn in ihrem Namen sprechen: „Es ist gar nicht nöthig, Sokrates und Glaukon, daß Andere euch Einwendungen machen; denn ihr habt ja selbst beim Anfange der Gründung die ihr dem Gemeinwesen zu Theil werden ließet zugegeben daß jeder Einzelne seiner Natur gemäß das Eine thun müsse was sein ist. —

Ich denke, wir haben es zugegeben; warum auch nicht? — Unterscheidet sich nun das Weib vom Manne seiner Natur nach nicht sehr bedeutend? — Wie sollte es nicht? — Geziemt es sich also nicht Jedem von Beiden auch ein anderes Geschäft aufzuerlegen, das seiner Natur gemäß ist? — Was sonst? — Begeht ihr also nicht jetzt Fehler und kommt mit euch selbst in Widerspruch, indem ihr nunmehr behauptet die Männer und Weiber müssen dieselben Geschäfte verrichten, während sie doch eine sehr verschiedene Natur haben?" Wirst du, mein Bester, auf dieses etwas zu erwidern wissen? So im Augenblicke, versetzte er, ist das nicht gar leicht; aber ich will dich bitten, und thue es hiermit, auch den für uns sprechenden Gründen, welcher Art sie immer sind, Worte zu leihen. Das, mein Glaukon, sagte ich, und vieles Andere dieser Art ist es was ich längst voraussah und deßhalb mich fürchtete und zauderte das Gesetz über das Erlangen und die Erziehung der Weiber und Kinder zu berühren. Nein, beim Zeus, versetzte er, es sieht allerdings nicht harmlos aus. Freilich nicht, sagte ich. Aber es verhält sich doch so: ob Jemand in einen kleinen Teich hineinfällt oder mitten in das größte Meer, dennoch schwimmt er beides Mal in gleicher Weise? — Allerdings. — So müssen denn auch wir schwimmen und uns aus den Gegengründen hinauszuretten suchen, in der Hoffnung es werde uns entweder ein Delphin auf den Rücken nehmen oder uns sonst eine wunderbare Rettung zu Theil werden? So scheint es, sagte er. Sehen wir denn, fuhr ich fort, ob wir irgendwo den Ausgang finden. Wir haben doch wohl zugestanden daß verschiedene Naturen verschiedene Geschäfte treiben müssen, und daß die Naturen des Weibes und des Mannes verschieden seien, und sagen nun dennoch daß die verschiedenen Naturen dasselbe treiben müssen: so lautet eure Anklage gegen uns? — Freilich. — Fürwahr, mein Glaukon, sprach ich, merkwürdig ist [p. 454] die Kraft

der Kunst des Widersprechens. — Wie so? — Weil, antwortete ich, mir Viele sogar wider ihren Willen dareinzuverfallen scheinen, so daß sie nicht zu streiten meinen, sondern sich zu unterreden, weil sie nicht im Stande sind bei Betrachtung des Gegenstandes die Arten auseinander zu halten, sondern nach dem bloßen Namen den Widerspruch gegen das Behauptete durchführen, indem sie einen Streit und nicht eine Unterredung mit einander haben. Freilich geht es Vielen so, bemerkte er; aber es bezieht sich das doch nicht auf uns in dem jetzigen Falle? Allerdings, antwortete ich; wenigstens scheinen wir wider Willen ins Widersprechen hineingerathen zu sein. — Wie so? — Daß die nicht gleiche Natur nicht die gleichen Beschäftigungen treiben darf, verfolgen wir sehr tapfer und streitlustig am Worte festhaltend, haben aber durchaus nicht betrachtet welche Art der verschiedenen und der gleichen Natur wir bestimmt haben, und was dabei unsere Absicht war als wir die verschiedenen Beschäftigungen verschiedenen Naturen und die gleichen den gleichen zuwiesen. — Allerdings haben wir's nicht betrachtet. — In Folge dessen können wir denn, wie es scheint, uns selbst fragen ob die Natur der Kahlköpfigen und der Behaarten dieselbe sei und nicht vielmehr die entgegengesetzte, und, wenn wir sie als entgegengesetzte anerkennen, dann den Behaarten nicht gestatten zu schustern, wenn es die Kahlköpfigen thun; und wenn andererseits die Behaarten, so nicht den Andern. — Das wäre doch lächerlich. — Ist es wohl aus einem andern Grunde lächerlich als weil wir damals die gleiche und die verschiedene Natur nicht im Allgemeinen nahmen, sondern einzig diejenige Art der Verschiedenheit und Aehnlichkeit ins Auge faßten welche sich auf die Beschäftigungen unmittelbar bezieht? Z. B. haben wir gesagt daß ein Arzt und einer der seiner Seele nach zum Arzte geeignet ist dieselbe Natur habe. Oder meinst du nicht? — O ja. — Dagegen ein zum Arzte und ein

zum Zimmermann Tauglicher eine verschiedene? — Jedenfalls wohl.

5. Wenn also, fuhr ich fort, auch das Geschlecht der Männer und der Weiber hinsichtlich einer Kunst oder einer sonstigen Beschäftigung sich verschieden zeigt, so werden wir sagen daß man diese eben jedem von beiden zutheilen müsse; zeigen sie sich aber nur eben darin verschieden daß das Weib gebiert und der Mann zeugt, so werden wir es noch nicht als besser erwiesen betrachten daß das Weib in Bezug auf das wovon wir reden vom Manne verschieden sei, sondern werden noch immer glauben daß uns die Wächter und ihre Weiber dieselben Geschäfte treiben müssen. Und das mit Recht, versetzte er. So fordern wir denn in Folge dessen den Verfechter der entgegengesetzten Ansicht auf [p. 455] uns eben dieß zu zeigen, in Bezug auf welche Kunst oder welche Beschäftigung die zur Einrichtung des Gemeinwesens gehört die Natur des Weibes und des Mannes nicht dieselbe, sondern verschieden ist. — Dazu haben wir jedenfalls das Recht. — Vielleicht aber wird nun, wie du kurz vorher gesagt hast, so auch ein Anderer sprechen, daß im Augenblicke es gehörig zu sagen nicht leicht ist, nach einigem Nachdenken es aber keine Schwierigkeit habe. — Er wird wirklich so sprechen. — Wollen wir also den welcher eine solche Einwendung macht bitten uns zu folgen, ob etwa wir ihm zeigen können daß es hinsichtlich der Verwaltung des Gemeinwesens keine dem Weibe eigenthümliche Beschäftigung gibt? — Immerhin. — So komm denn, wollen wir zu ihm sagen, gib uns Antwort. Meintest du daß der Eine zu Etwas von Natur begabt sei, der Andere nicht, in dem Sinne daß der Eine etwas leicht lernt, der Andere schwer, und daß der Eine nach kurzem Lernen in dem was er gelernt vielfach schöpferisch ist, der Andere aber nach langem Lernen und Ueben nicht einmal das Gelernte behält, und daß bei dem Einen der Leib den Geist

zureichend unterstützt, bei dem Andern ihm hinderlich ist? Oder ist das wonach du den zu etwas Begabten und den Nichtbegabten unterscheidest etwas Anderes als dieses? Niemand, fiel er ein, wird etwas Anderes meinen. Kennst du nun etwas von den Menschen Betriebenes worin nicht in allen diesen Beziehungen das männliche Geschlecht vor dem weiblichen sich auszeichnet? Oder sollen wir breit werden und von der Webekunst sprechen und von der Behandlung des Backwerks und der Speisen, in welchen bekanntlich das weibliche Geschlecht für stark gilt und worin es sich nicht übertreffen lassen darf ohne überaus lächerlich zu werden? Du hast Recht, versetzte er, daß so ziemlich in Allem jenes Geschlecht diesem weit überlegen ist. Zwar sind viele Frauen in vielen Beziehungen besser als viele Männer, im Ganzen aber verhält es sich wie du sagst. Keines der Geschäfte also, mein Freund, aus welchem die Verwaltung des Staates besteht kommt einem Weibe zu weil sie Weib, oder einem Mann weil er Mann ist, sondern die Begabungen sind unter beide Geschlechter gleicherweise vertheilt, und an allen Geschäften hat das Weib, an allen der Mann naturgemäß Antheil, bei Allem aber ist das Weib schwächer als der Mann. — Immerhin. — Werden wir also den Männern Alles und dem Weibe Nichts auftragen? — Unmöglich. — Vielmehr ist ja, werden wir, denk' ich, sagen, auch ein Weib zur Heilkunst geschickt, das andere nicht, und das eine tonkundig und das andere unmusikalisch von Natur. — Allerdings. — Also nicht auch das eine geschickt zur Turnkunst und Kriegskunst, [p. 456] das andere aber unkriegerisch und von Natur keine Freundin des Turnens? — So glaub' ich wenigstens. — Ferner weisheitliebend und weisheithassend? und die eine willenskräftig, die andere mutlos? — Auch das ist der Fall. — So ist also auch ein Weib zum Bewachen geschickt, das andere nicht? Oder haben wir nicht in derselben Weise auch die Natur

der zum Bewachen geschickten Männer ausgelesen? — Freilich in derselben Weise. — Beim Weibe also wie beim Manne ist dieselbe Natur hinsichtlich des Bewachens einer Gemeinde, außer soweit sie schwächer oder stärker ist. — So scheint es.

6. Also muß man auch so beschaffene Weiber für die so beschaffenen Männer auswählen, um mit ihnen zusammen zu wohnen und zusammen zu hüten, da sie ja dazu tüchtig und von Natur ihnen gleichartig sind? — Allerdings. — Muß man aber nicht den gleichen Naturen die gleichen Beschäftigungen zutheilen? — Freilich. — Wir sind also auf einem Umwege wieder zu unserem früheren Satze gekommen und geben zu daß es nicht naturwidrig ist den Weibern der Wächter Tonkunst und Turnkunst zuzuweisen. — Allerdings. — Wir haben also jedenfalls nichts Unmögliches und einem frommen Wunsche Aehnliches als Gesetz aufgestellt, da wir ja das Gesetz der Natur gemäß gegeben haben, sondern das jetzige diesem widerstreitende Verfahren ist vielmehr, wie es scheint, der Natur zuwider. — So scheint es. — Nun wollten wir aber doch untersuchen ob das was wir sprechen möglich und das Beste sei? — Ja wohl. — Daß es nun möglich ist, darüber sind wir einverstanden? — Ja. — Daß es dann aber auch das Beste ist, darüber müssen wir uns nach diesem verständigen? — Offenbar. — Nun, was das Geschicktwerden des Weibes zum Wächtersein betrifft, so wird uns doch nicht eine andere Bildung die Männer dazu machen und eine andere die Weiber, zumal da die nämliche Natur sie bekommt? — Keine andere. — Was hast du nun für eine Ansicht über das Folgende? — Ueber was denn? — Ob du den einen Mann für besser hältst, den andern für schlechter; oder betrachtest du alle als gleich? — Keineswegs. — Im Gemeinwesen nun das wir gegründet haben, wer glaubst du daß da bessere Männer geworden sind, die Wächter, welche die Bildung erhielten die wir durchgegangen

haben, oder die Schuster, die in der Schusterkunst gebildet wurden? Du stellst eine lächerliche Frage, erwiderte er. Ich verstehe, sagte ich; und dann: sind unter den übrigen Gemeindegenossen nicht diese die besten? — Bei Weitem. — Und dann unter den Weibern werden nicht diese Weiber die besten sein? Auch das bei Weitem, antwortete er. Gibt es aber für ein Gemeinwesen etwas Besseres als daß Weiber und Männer darin möglichst gut sind? — Unmöglich. — Dieß wird aber die Tonkunst und Turnkunst, wenn sie vorhanden sind wie wir [p. 457] sie beschrieben haben, bewirken? — Gewiß. — Also nicht blos etwas Mögliches, sondern auch das Beste haben wir für die Gemeinde als Verordnung aufgestellt? — So ist's. — So müssen sich denn die Weiber der Wächter entkleiden, da sie statt der Gewänder mit Tugend sich bekleiden werden, und müssen am Kriege und an der übrigen Bewachung in Bezug auf die Gemeinde Antheil nehmen und nichts Anderes thun; unter diesem selbst aber muß man den Weibern Leichteres geben als den Männern, wegen der Schwäche des Geschlechtes. Der Mann aber welcher über Weiber die um des Besten willen nackt turnen lacht, „bricht ungereift der Weisheit Frucht“*) hinsichtlich des Lächerlichen und weiß, wie es scheint, nicht worüber er lacht und was er thut; denn das ist und bleibt doch wohl der schönste Spruch daß das Nützliche schön und das Schädliche häßlich ist. — Allerdings.

7. Dürfen wir nun sagen daß das gleichsam Eine Welle ist der wir entronnen sind in unserer Erörterung über die weibliche Gesetzgebung, ohne ganz untergesunken zu sein mit unserer Aufstellung daß unsere Wächter und Wächterinnen alles gemeinschaftlich treiben müssen, indem vielmehr die Erörterung mit sich selbst im Einklange ist daß sie Mögliches und Nützliches behaupte?

*) Anspielung auf Worte von Pindar.

Allerdings, erwiderte er, bist du keiner kleinen Welle entronnen. Doch wirst du sagen, versetzte ich, sie sei nicht groß, wenn du die nachfolgende betrachtest. Sprich einmal, ich will sehen, sagte er. An dieses, fuhr ich fort, und an die anderen früheren schließt sich, wie ich glaube, folgendes Gesetz an. — Welches? — Daß diese Weiber alle diesen Männern allen gemeinschaftlich seien und keine mit keinem besonders zusammenwohne, und daß ebenso die Kinder gemeinschaftlich seien und kein Vater sein Kind kenne noch ein Kind seinen Vater. Freilich, bemerkte er, ist diese weit größer als jene hinsichtlich der Zweifelhaftigkeit in Bezug auf die Möglichkeit und Nützlichkeit. Ich glaube nicht, versetzte ich, daß in Betreff der Nützlichkeit Streit entstehen wird, als wäre es nicht das größte Gut daß die Weiber und die Kinder gemeinsam seien, wofern es möglich ist. Aber ich glaube, darüber ob es möglich sei oder nicht werde es den meisten Streit geben. Ueber Beides, sagte er, wird sich sehr wohl streiten lassen. Du lässest also, sagte ich, die beiden Punkte nicht aus einander, ich aber glaubte wenigstens dem einen von beiden entlaufen zu können, wenn du die Nützlichkeit zugäbest, und es bleibe dann für mich nur noch übrig die Möglichkeit oder Unmöglichkeit abzuhandeln. Aber es ist dir nicht gelungen unbemerkt zu entkommen, sprach er, sondern du mußt über Beides Rede stehen. Der Strafe muß ich mich unterziehen, sagte ich; doch so viel bewillige mir: gestatte [p. 458] mir gütlich zu thun, wie die geistig Trägen sich's selbst bequem zu machen pflegen wenn sie allein unterwegs sind. Denn auch Solche pflegen ja wohl, ehe sie gefunden haben auf welche Weise etwas von dem was sie begehren verwirklicht werden wird, davon abzusehen, um sich nicht mit der Berathung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu ermüden, das was sie wünschen als wirklich seiend zu setzen, und dann gleich das Uebrige zu ordnen und sich damit zu vergnügen daß sie sich ausmalen was

sie Alles thun werden wenn es sei, indem sie ihre schon vorher träge Seele noch träger machen. Nunmehr spiele ich selbst den Weichlichen und wünsche jene Frage, wiefern es möglich, sei aufzuschieben und erst nachher zu betrachten, für jetzt aber setze ich es als möglich und will, mit deiner Erlaubniß, betrachten wie die Regierenden es ordnen werden wenn es ist, und daß es das Allerzuträglichste wäre für die Gemeinde und die Wächter wenn es ausgeführt würde. Dieses will ich zuerst mit dir betrachten, wofern du es gestattest, und dann nachher jenes. Nun, ich gestatt' es, versetzte er, und beginne denn die Betrachtung.

Ich glaube nun, begann ich, wofern die Regierenden wirklich dieses Namens würdig sein werden und ihre Gehülfen gleichfalls, so werden die Einen das Befohlene thun wollen und die Andern befehlen, theils selbst den Gesetzen gehorchend theils nachahmend, nämlich Alles was wir ihnen überlassen haben. Natürlich, sagte er. Du also, fuhr ich fort, der Gesetzgeber, wirst ihnen wie du die Männer ausgewählt hast so auch die Weiber auswählen und sie so gleichgeschaffen wie möglich übergeben; da sie aber nun Wohnungen und Mahle gemeinsam haben und Keiner irgend etwas Derartiges abgesondert besitzt, so werden sie natürlich beisammen sein; und da sie auch auf Turnplätzen und bei dem sonstigen Unterrichte durch einander gemischt beisammen sind, so werden sie, denk' ich, von der angeborenen Nothwendigkeit zur Vermischung mit einander getrieben werden; oder scheint dir was ich sage nicht nothwendig? Zwar nicht nach mathematischer, aber nach erotischer Nothwendigkeit, antwortete er, und letztere scheint für die große Menge eine durchdringendere Kraft des Ueberredens und Bestimmens zu haben als jene.

8. Allerdings, versetzte ich; aber nun weiter, Glaukon, ordnungslos sich zu vermischen oder irgend etwas Anderes zu thun

wäre eine Sünde in einer Gemeinde von Glücklichen, und die Regierenden werden es nicht zugeben. Es wäre auch nicht gerecht, bemerkte er. So ist also klar daß wir weiterhin nach Kräften möglichst heilige Hochzeiten einführen werden; heilig aber wären die nützlichsten. — Allerdings. — [p. 459] Wie werden sie nun aber am nützlichsten sein? Das sage du mir, Glaukon; denn ich sehe in deinem Hause Jagdhunde und edles Geflügel in großer Zahl; hast du nun, ich bitte dich, bei deren Vermählungen und Kinderzeugung nicht etwas beachtet? Was denn? fragte er. Fürs Erste pflegen nicht unter eben diesen, wenn sie auch edel sind, einige besonders vorzüglich zu sein und zu werden? — Freilich. — Nimmst du nun alle gleicherweise zur Zucht, oder wählst du dazu wo möglich die vorzüglichsten? — Letzteres. — Und dann, die jüngsten oder die ältesten oder möglichst die im besten Alter? — Die letzteren. — Und wenn die Zucht nicht so vor sich geht glaubst du daß dir die Gattung von Geflügel und von Hunden viel schlechter ausfällt? Freilich, sagte er. Was meinst du aber von den Pferden und den übrigen Thieren? daß es sich irgendwie anders verhalte? Das wäre denn doch ungereimt, meinte er. Potz tausend, mein lieber Freund, rief ich aus, wie sehr müssen da unsre Regierenden ausgezeichnet sein, wofern es sich auch bei dem Menschengeschlechte ebenso verhält! Aber es verhält sich so, versetzte er; aber was ists dann? Daß sie viele Heilmittel in Anwendung bringen müssen, antwortete ich. Von den Aerzten nun glauben wir für einen Leib der keiner Heilmittel bedarf, sondern wenn er nur die Befolgung einer gewissen Lebensweise angerathen haben will, daß es ausreicht auch ein minder guter zu sein; wofern es aber schon der Heilmittel bedarf, so wissen wir daß ein herzhafterer Arzt nöthig ist. Es ist wahr; aber wozu sagst du das? Zu Folgendem, erwiderte ich. Es scheint uns daß die Regierenden viel Lug und Betrug werden anwenden müssen zum

Besten der Regierten; denn wir haben ja gesagt daß als Heilmittel alles Derartige nützlich sei. Und das mit Recht, bemerkte er. Bei den Vermählungen nun und dem Kinderzeugen scheint dieses Recht nicht zum Mindesten zur Anwendung zu kommen. — Wie so? — Es müssen ja nach dem Zugegebenen die besten Männer den besten Weibern möglichst oft beiwohnen, und die schlechtesten Männer den schlechtesten Weibern möglichst selten, und die Kinder der Einen muß man aufziehen, die der Andern aber nicht, wenn die Heerde möglichst vorzüglich sein soll; und alles dieß muß geschehen ohne daß es Jemand außer den Regierenden selbst bemerkt, wenn andererseits die Heerde der Wächter möglichst frei von innerem Zwist sein soll. Ganz richtig, sagte er. Es werden denn gewisse Feste vorzuschreiben sein, bei denen wir die Bräute und die Bräutigame zusammenbringen werden, und Opfer, und unsere Dichter werden für die Vermählungen passende Gesänge zu machen haben. [p. 460] Die Zahl der Vermählungen aber werden wir die Regierenden bestimmen lassen, damit sie möglichst die gleiche Zahl von Männern erhalten, indem sie auf Kriege und Krankheiten und alles Derartige Rücksicht nehmen, und daß uns das Gemeinwesen wo möglich weder groß noch zu klein werde. Richtig, sagte er. Da werden dann, glaub' ich, kluge Loose zu machen sein, damit jener Schlechte bei jeder Verbindung der Paare auf den Zufall, aber nicht die Regierenden die Schuld schiebe. Allerdings, versetzte er.

9. Und denjenigen unter den jungen Männern welche im Kriege oder sonstwo sich tüchtig erweisen muß man unter andern Auszeichnungen und Preisen wohl auch die häufigere Erlaubniß bei Weibern zu schlafen ertheilen, damit zugleich auch unter diesem Vorwand möglichst viele Kinder von Solchen gezeugt werden. — Richtig. — Und wie die Kinder geboren sind übernehmen sie allemal die hierüber gesetzten Behörden aus Männern oder Weibern

oder aus Beiden; denn gemeinsam für Weiber und Männer sind ja auch die Aemter? — Ja. — Die von den Tüchtigen dann werden sie, denk' ich, nehmen und sie in eine bestimmte Anstalt bringen zu Wärterinnen die in einem gewissen Theile der Stadt abgesondert wohnen, die von den Schlechteren aber, und wenn etwa von den Andern eines gebrechlich zur Welt kommt, werden sie an einem geheimen und unbekannten Orte verbergen, wie sich's geziemt. Freilich, versetzte er, wofern das Geschlecht der Wächter rein bleiben soll. Auch für die Nahrung dann werden diese Sorge tragen, indem sie die Mütter in jene Wohnung bringen wenn sie volle Brüste haben, aber jede Vorkehrung treffen daß keine ihr Kind zu sehen bekommt; und wenn diese nicht zureichen, so werden sie andere Weiber die Milch haben herbeischaffen; und bei diesen selbst werden sie dafür sorgen daß sie eine gehörige Zeit säugen, das Nachtwachen aber und die andern Mühseligkeiten werden sie den Ammen und Wärterinnen zuweisen? Da machst du den Frauen der Wächter das Kinderbekommen gar leicht, bemerkte er. So gebürt sich's auch, versetzte ich. Aber verfolgen wir das Weitere was wir im Sinne haben. Wir haben doch wohl gesagt daß die Kinder von Solchen kommen müssen die im besten Alter stehen? — Allerdings. — Bist du nun mit mir einverstanden daß die rechte Zeit des besten Alters bei dem Weibe zwanzig und bei dem Manne dreißig Jahre sind? In welcher Beziehung das? fragte er. Beim Weibe vom zwanzigsten bis zum vierzigsten, um für das Gemeinwesen zu gebären, beim Manne aber von da an wo er des Laufes schärfste Höhe*) hinter sich hat bis zu seinem fünfundfünfzigsten Jahre, zu

*) Bildlicher Ausdruck, entlehnt vom Wettrennen, der wie ein Citat aus einem Dichter klingt. Als diesen Zeitpunkt betrachtet Platon das dreißigste Lebensjahr.

zeugen für das Gemeinwesen. [p. 461] Wenigstens, versetzte er, ist das bei beiden der Höhepunkt der körperlichen und geistigen Entwicklung. Wenn daher einer der über oder unter diesem Alter ist an den Zeugungen für das Gemeinwesen Theil nimmt, so werden wir das Vergehen als sündhaft und ungerecht bezeichnen, weil er in dem Staate ein Kind pflanzt das, wenn er unentdeckt bleibt, zur Welt kommen wird ohne unter Opfern und Gebeten erzeugt zu sein, welche bei jeder Vermählung Priesterinnen und Priester und das gesammte Gemeinwesen darbringen wird, daß von Guten Bessere und von Nützlichen noch nützlichere Nachkommen jedesmal entstehen mögen, sondern eine Frucht der Finsterniß und schwerer Unenthaltsamkeit. Richtig, sagte er. Dasselbe Gesetz, fuhr ich fort, gilt wenn einer der noch zeugenden Männer, ohne daß die Obrigkeit die Verbindung eingeleitet hätte, eines der Weiber im gesetzlichen Alter berührt; denn wir werden von ihm sagen daß er ohne Ehe und Verlöbniß und Weihe ein Kind in die Gemeinde bringe. Ganz richtig, bemerkte er. Wenn dann aber, denk' ich, die Weiber und Männer über das Alter des Zeugens hinaus sind, so werden wir ihnen Freiheit lassen beizuwohnen wem sie wollen, außer einer Tochter und Mutter und ihren Enkelinnen und den Töchtern ihrer Großmutter, und andererseits den Weibern Jedem, außer einem Sohne und Vater und aufwärts und abwärts von diesen; und zwar dieß Alles erst nachdem wir sie aufgefordert haben am liebsten dafür zu sorgen daß die Frucht, wenn sie erzeugt ist, gar nicht das Licht erblicke, wofern es aber nicht verhindert werden kann es so zu halten als gäbe es keine Nahrung für einen Solchen. Was du da sagst ist in der Ordnung, erklärte er; aber wie werden sie ihre Väter und Töchter, und was du sonst noch eben genannt hast, zu unterscheiden wissen? Durchaus nicht, erwiderte ich; sondern alle Kinder die im zehnten oder auch siebenten Monate, von

dem Tage an gerechnet wo er Bräutigam geworden ist, zur Welt kommen, diese alle wird er, die Knaben Söhne und die Mädchen Töchter nennen und jene ihn Vater, und so dann deren Nachkommen Enkel, und diese andererseits sie Großväter und Großmütter, und was in der Zeit geboren wurde wo ihre Mutter und Vater zeugten — Schwestern und Brüder, so daß sie, wie wir eben sagten, einander nicht berühren. Brüder und Schwestern aber wird das Gesetz einander beiwohnen lassen, wofern das Loos so fällt und die Pythia ihre Bestätigung ertheilt. Ganz richtig, erklärte er.

10. Dieß und von dieser Art wäre dir denn also, mein Glaukon, die Gemeinschaft der Weiber und Kinder bei den Wächtern der Gemeinde; daß sie aber an die übrige Staatsverfassung sich anschließe und bei Weitem die beste sei müssen wir jetzt nach diesem von der Erörterung bestätigen lassen: oder wie wollen wir es machen? [p. 462] So beim Zeus, antwortete er. Ist nun nicht dieß der Anfang der Verständigung daß wir uns selbst sagen, was wir wohl als das größte Gut hinsichtlich der Gründung eines Gemeinwesens zu bezeichnen wissen, mit Rücksicht auf dessen Erzielung der Gesetzgeber die Gesetze geben muß, und was das größte Uebel, und daß wir dann zusehen ob uns das was wir durchgegangen haben in die Spur des Guten hineinpaßt, nicht aber in die des Uebels? Bei Weitem am ehesten, erwiderte er. Wissen wir nun ein größeres Uebel für das Gemeinwesen als das was es zerreißt und aus Einem viele macht? Oder ein größeres Gut als das was verbindet und eins macht? — Wir wissen keines. — Verbindet nun aber nicht die Gemeinsamkeit von Freude und Leid, wenn möglichst alle Gemeindeangehörigen beim Werden und Vergehen des Nämlichen gleicherweise Freude und Leid empfinden? — Allerdings. Dagegen trennt die Verschiedenheit in Derartigem, wenn über die nämlichen Begegnisse des Gemeinwesens und ihrer Angehörigen

ein Theil großen Schmerz, der andere große Freude empfindet? — Freilich. — Entsteht aber Solches nicht daraus wenn im Gemeinwesen solche Wörter wie Mein und Nichtmein nicht zusammen ausgesprochen werden, und ebenso in Betreff des Fremden? — Immerhin sehr. — Dasjenige Gemeinwesen also in welchem die Meisten in Bezug auf das Nämliche gleicherweise dieses Mein und Nichtmein aussprechen, das ist am besten eingerichtet? — Bei Weitem. — Und dasjenige also welches einem einzelnen Menschen am nächsten kommt? Z. B. wenn etwa einem von uns der Finger verwundet wird, so empfindet es die ganze Gemeinschaft welche durch den Leib hin sich zur Seele erstreckt zu der einheitlichen Zusammenfassung des in ihr Regierenden, und hat überall gleichzeitig als Ganzes Schmerz wenn ein Theil leidet, und so sagen wir denn daß den Menschen der Finger schmerze; und von allem Anderen am Menschen gilt dasselbe, in Bezug auf den Schmerz wenn ein Theil leidet, und die Lust wenn er besser wird. Freilich dasselbe, antwortete er; und, wonach du fragst, einem Solchen am nächsten kommt das am besten eingerichtete Gemeinwesen. Wenn also, glaub' ich, einem Einzelnen unter den Gemeindegliedern irgend etwas Gutes oder Schlimmes begegnet, so wird ein solches Gemeinwesen am ehesten sagen daß es *ihr* Begegniß sei und wird sich als Ganzes mitfreuen oder mitbetrüben? Das ist nothwendig, versetzte er, wenigstens bei einem wohleingerichteten.

11. Es wird Zeit sein, sagte ich, daß wir auf unser Gemeinwesen zurückkommen und in Bezug auf die Ergebnisse unserer Erörterung in ihm nachsehen ob es selbst am meisten sie hat oder noch ein anderes in höherem Grade. Das muß allerdings sein, sprach er. Wie nun — [p. 463] Regierende und Volk gibt es doch wohl wie in andern Staaten so auch in diesem? — Ja. — Diese Alle werden einander Mitbürger nennen? — Freilich. — Wie nennt

aber in den übrigen das Volk die Regierenden sonst noch, außer Mitbürger? — In den meisten Herrscher, in den demokratisch eingerichteten aber eben mit diesem Namen, Regierung. — Was thut aber das Volk in dem unsrigen? wie nennt es die Regierenden außer Mitbürger? Erhalter und Helfer, antwortete er. Und diese das Volk? — Lohngeber und Ernährer. — Dagegen in den andern die Regierenden das Volk? Knechte, erwiderte er. Und die Regierenden einander? — Mitregierende. — Aber die unsrigen? — Mitwächter. — Kannst du nun sagen ob von den Regierenden in den andern Staaten einer den einen von seinen Mitregierenden als Angehörigen bezeichnen kann, den Andern als Fremden? — Freilich Viele. — Den Angehörigen also betrachtet und bezeichnet er als den seinigen, den Fremden als nicht den seinigen? — So ist's. — Wie ist's aber bei deinen Wächtern? Könnte einer von ihnen einen seiner Mitwächter als Fremden ansehen oder benennen? Durchaus nicht, versetzte er; denn wen einer immer treffen wird, jedesmal wird er einen Bruder oder eine Schwester oder einen Vater oder eine Mutter oder einen Sohn oder eine Tochter oder einen Nachkommen oder Vorfahren von diesen zu treffen glauben. Sehr schön gesprochen, bemerkte ich; aber sage auch noch dieß: wirst du ihnen blos die Namen als Angehörige vorschreiben, oder daß sie auch alle Handlungen den Namen gemäß verrichten, sowohl hinsichtlich der Väter alles thun was Brauch ist gegenüber von Vätern in Bezug auf Ehrerbietung und Fürsorge und pflichtmäßigem Gehorsam gegen die Eltern, oder weder von den Göttern noch von den Menschen etwas Gutes erwarten, da er sowohl sündhaft als ungerecht handeln würde wenn er anders handelte als so? Werden solche oder andere Sprüche aus dem Munde aller Bürger dir gleich um die Ohren der Kinder erschallen sowohl hinsichtlich der Väter welche man ihnen bezeichnet als in Betreff der übrigen Verwandten? Diese, antwortete er; denn es wäre lächerlich wenn sie ohne Handlungen die Namen von Angehörigen nur mit dem Munde aussprächen. Unter allen Gemeinwesen also werden sie in diesem, wenn es Einem gut oder übel geht, am meisten einstimmig sein in dem Rufe von dem wir vorhin sprachen: dem Meinigen geht es gut, oder dem Meinigen geht es übel. Ganz wahr, sagte er. Haben wir nun nicht [p. 464] gesagt daß aus dieser Ansicht und Ausdrucksweise sich die Gemeinsamkeit von Freude und Leid von selbst ergebe? — Und zwar haben wir das mit Recht gesagt. — So werden also uns die Gemeindegenossen am meisten an dem Nämlichen Theil haben, was sie dann Mein nennen werden? Haben sie aber an diesem Theil, so werden sie demgemäß am meisten Gemeinschaft von Leid und Freude haben? — Bei Weitem. — Ist nun nicht Ursache hievon außer der übrigen Einrichtung die Gemeinschaft der Weiber und Kinder bei den Wächtern? Bei Weitem am meisten, antwortete er.

12. Nun aber haben wir zugegeben daß dieß das größte Gut für ein Gemeinwesen sei, indem wir eine gut eingerichtete Gemeinde mit einem Leibe verglichen, wie sich dieser zu einem seiner Theile hinsichtlich von Schmerz und Lust verhält. Und zwar haben wir das mit Recht zugegeben, versetzte er. So hat sich uns also die Gemeinschaft der Kinder und Weiber bei den Helfern als Ursache des größten Gutes für die Gemeinde erwiesen. Allerdings, erwiderte er. Und auch mit dem Früheren sind wir in Uebereinstimmung; denn wir haben ja gesagt daß diese weder eigene Häuser haben dürfen noch Land noch sonst ein Besitzthum, sondern sie sollen als Lohn ihres Wachens von den Andern Nahrung bekommen und sie alle gemeinschaftlich verbrauchen, wenn sie in Wahrheit Wächter sein sollen. Mit Recht, antwortete er. Macht nun also nicht, wie gesagt, das früher Besprochene und das jetzt Erörterte sie noch

mehr zu wahren Wächtern und bewirkt daß sie das Gemeinwesen nicht zerreißen, indem sie nicht das Nämliche Mein nennen, sondern Jeder etwas Anderes, indem der Eine in sein Haus schleppt was er immer abgesondert von den Andern besitzen kann, der Andere in das seinige von jenem verschiedene, und Frau und Kinder nicht dieselben nennen, sondern eigene haben und damit eigene Freuden und Schmerzen einführen, sondern daß sie Eines Sinnes in Betreff des Angehörigen Alle nach demselben Ziele streben und möglichst gleichen Schmerz und Freude erfahren? Freilich gar sehr, erwiderte er. Und dann Rechtshändel und Anklagen gegen einander — werden sie aus ihrer Mitte nicht fast ganz verschwinden, weil Keiner etwas Eigenes besitzt als den Leib, alles Andere aber gemeinsam, daher diese ohne all die Zwiste sind welche um den Besitz von Geld oder Kindern oder Verwandten entstehen? Ganz nothwendig müssen sie davon befreit sein, versetzte er. Und ebenso wenig werden ferner von Rechtswegen Rechtshändel wegen Gewaltthätigkeit oder Mißhandlung unter ihnen Statt finden; denn daß ein Altersgenosse gegen den andern sich vertheidigt werden wir doch als schön und erlaubt bezeichnen, indem wir der Sorge für den Leib Nothwendigkeit zuerkennen. Richtig, sagte er. Denn auch dieses Richtige hat dieses Gesetz, [p. 465] fuhr ich fort: wenn etwa Einer gegen einen Andern erzürnt ist so wird er an einem Solchen seinen Zorn auslassen und dann weniger zu größeren Unordnungen schreiten. — Immerhin. — Einem Aelteren wird doch wohl aufgetragen werden über alle Jüngern zu gebieten und sie zu bestrafen? — Offenbar. — Und dann daß ein Jüngerer einen Aelteren, wofern nicht Regierende es befehlen, zu schlagen oder sonstwie zu mißhandeln nie sich erlauben wird ist natürlich; und ich glaube auch nicht auf andere Weise wird er ihn verunglimpfen; denn stark genug sind die beiden Wächter die es verhindern: die Furcht und die

Scheue; die Scheu, indem sie von der Berührung dieser als ihrer Eltern abhält, und die Furcht es möchten dem Beleidigten die Andern beistehen, die Einen als Söhne, die Andern als Brüder, noch Andere als Väter. Allerdings geht es so, bemerkte er. In jeder Beziehung also werden die Männer in Folge der Gesetze Frieden unter einander halten? — Ja wohl, vollkommen. — Wenn nun aber diese nicht unter einander im Zwist sind, so hat es keine Gefahr daß das übrige Gemeinwesen mit ihnen oder unter sich uneins werde. — Allerdings nicht. — Die ganz kleinen Uebel aber deren sie überhoben wären nehme ich wegen ihrer Unschicklichkeit Anstand auch nur zu nennen, wie Schmeicheleien gegen die Reichen, wenn man arm ist, und alle die Verlegenheiten und Schmerzen die sie bei der Kindererziehung und dem Gelderwerb zur nothwendigen Erhaltung ihrer Hausgenossen haben, indem sie bald entlehnen bald ableugnen bald auf irgend andere Weise sich verschaffen und es bei Frauen und Gesinde niederlegen und es ihnen zur Verwaltung übergeben, und was sie Alles sonst noch, mein Lieber, in dieser Beziehung erleiden, das ja allbekannt und gemein und des Erwähnens nicht werth ist. Das sieht sogar ein Blinder ein, bemerkte er.

13. Von allem diesem also werden sie frei sein und werden ein seliges Leben führen, noch seliger als das der olympischen Sieger. — Wie so? — Das um dessen willen man Jene glücklich preist ist nur ein kleiner Theil von dem was diese haben; denn deren Sieg ist schöner, ihr Unterhalt aus öffentlichen Mitteln vollständiger. Denn der Sieg den sie siegen ist die Wohlfahrt des ganzen Gemeinwesens, und mit Unterhalt und allem Uebrigen was nur das Leben bedarf werden sie selbst und ihre Kinder bekränzt, und während ihres Lebens empfangen sie Auszeichnungen von ihrer Gemeinde, und nach ihrem Tode wird ihnen würdige Bestattung zu Theil. Das sind gewiß schöne Dinge, versetzte er. Erinnerst du

dich nun, fuhr ich fort, daß im Vorhergehenden (IV, 1) ich weiß nicht wessen Bemerkung uns getadelt hat daß wir die Wächter nicht glücklich [p. 466] machen, da sie alles Eigenthum der Bürger haben könnten und Nichts haben? wir aber erwiderten ungefähr, wenn es sich etwa treffe wollen wir dieses ein anderes Mal untersuchen, für jetzt aber machen wir die Wächter zu Wächtern, das Gemeinwesen aber so glücklich als wir nur vermöchten, nicht aber berücksichtigen wir eine einzelne Classe in ihm und bilden diese glücklich? Ich erinnere mich, antwortete er. Wie nun? glauben wir jetzt daß das Leben der Helfer, das sich als weit schöner und besser erwiesen hat als das der olympischen Sieger, den Vergleich nicht aushalte mit dem Leben der Schuster oder irgend welcher anderer Handwerker oder mit dem der Ackersleute? Ich glaube nicht, erwiderte er. Indessen was ich schon damals sagte muß ich auch jetzt wiederholen, daß wenn der Wächter in solcher Weise glücklich zu sein versuchen wird daß er gar nicht Wächter ist, und wenn ihm dieses mäßige und geregelte Leben, wie wir es als das beste bezeichnet haben, nicht genügt, sondern eine unverständige und knabenhafte Vorstellung vom Glücke ihn befällt und ihn treibt vermöge seiner Kraft alles im Gemeinwesen sich zu eigen zu machen, so wird er erfahren daß Hesiod wirklich weise war wenn er sagte*) daß die Hälfte eigentlich mehr sei als das Ganze. Wenn er mich zu Rathe zieht, versetzte er, so wird er bei diesem Leben bleiben. Du bist also einverstanden, sagte ich, mit der beschriebenen Gemeinschaft der Weiber mit den Männern hinsichtlich der Bildung und der Kinder und der Bewachung der übrigen Bürger, daß sie in der Stadt bleibend wie in den Krieg ziehend mithüten müssen und mitjagen wie Hunde, und überhaupt an Allem überall möglichst Antheil haben, und daß sie,

*) Tage und Werke V. 40.

wenn sie dieses thun, das Beste thun und nicht der Natur des Weibes in Vergleich zu der des Mannes zuwiderhandeln werden, vermöge der sie bestimmt sind zu einander in Gemeinschaft zu treten? Ich bin damit einverstanden, antwortete er.

14. So ist also, fuhr ich fort, das noch übrig zu erörtern, ob es denn auch unter den Menschen wie unter anderen Wesen möglich ist daß diese Gemeinschaft stattfinde und auf welche Weise es möglich ist? Du bist, versetzte er, dem zuvorgekommen was ich zur Sprache bringen wollte. Hinsichtlich der Angelegenheiten des Kriegs nämlich ist, glaub' ich, klar auf welche Weise sie ihn führen werden. Wie? fragte er. Daß sie gemeinsam ins Feld ziehen und dazu noch von den Kindern alle die stark genug sind mit in den Krieg nehmen werden, damit sie wie die andern Handwerker dem zusehen was sie erwachsen werden handieren müssen; außer dem Zuschauen aber auszuhelfen und [p. 467] an die Hand zu gehen in Bezug auf Alles was zum Kriege gehört und ihre Väter und Mütter zu bedienen. Oder hast du nicht bemerkt wie es bei den Künsten geht, z. B. die Kinder von Töpfern, wie lange Zeit sie Zuschauer und Handlanger sind ehe sie selbst Töpfe zu machen versuchen? — Allerdings. — Müßten nun Jene sorgfältiger als die Wächter die Ihrigen bilden durch Erfahrung und Anschauen des Erforderlichen? Das wäre ja doch lächerlich, erwiderte er. Nun wird aber doch wohl auch jedes Lebendige ganz vorzüglich kämpfen wenn diejenigen anwesend sind die es geboren hat. — Es ist wirklich so. Aber, Sokrates, die Gefahr ist nicht klein daß sie, wenn ihnen ein Unfall begegnet dergleichen im Kriege ja gern vorkommen, außer sich selbst auch noch ihre Kinder ins Verderben stürzen und auch die übrige Gemeinde außer Stand setzen sich wieder zu erholen. Du hast Recht, antwortete ich. Aber glaubst du fürs Erste man müsse Vorsorge treffen daß ja alle Gefahr vermieden werde? — Keines-

wegs. — Wenn denn also überhaupt Gefahr bestanden werden muß, ist es nicht solche durch deren glückliches Bestehen sie besser werden? — Freilich offenbar. — Aber glaubst du daß es einen kleinen Unterschied mache und die Gefahr nicht verlohne ob diejenigen welche kriegerische Männer werden sollen als Knaben bei den Geschäften des Kriegs zusehen oder nicht? — Nein, sondern es macht einen Unterschied bei dem was du sagst. — Das muß demnach der Fall sein, daß man die Kinder zu Zuschauern beim Kriege macht, dazu aber muß man ihnen Sicherheit verschaffen, so wird es gut sein; nicht wahr? — Ja. — Also für's Erste werden ihre Väter, soweit es Menschen möglich ist, nicht einsichtslos sein, sondern die Feldzüge zu unterscheiden wissen, welche gefährlich sind und nicht? Wie billig, versetzte er. In die einen also werden sie dieselben mitnehmen, in die andern aber sich hüten. — Richtig. — Und als Aufseher, sagte ich, werden sie doch wohl nicht die Schlechtesten über sie setzen, sondern die welche durch Erfahrung und Alter im Stande sind Führer und Leiter der Knaben zu sein. — So geziemt's sich auch. — Aber freilich, werden wir sagen, auch wider Erwarten ist ja schon Manchem Manches begegnet. — Allerdings. — Für solche Fälle denn, mein Lieber, muß man sie gleich als Kinder beflügeln, damit sie nöthigenfalls davonfliegen können. Wie meinst du das? fragte er. Auf die Pferde, war meine Antwort, muß man sie so jung als möglich bringen und, wenn man sie reiten gelehrt hat, auf Pferden sie mitnehmen zum Zuschauen, nicht auf wilden noch kampflustigen, sondern auf möglichst schnellfüßigen und lenksamen; denn so werden sie am besten ihrem Geschäfte zuschauen und am sichersten erforderlichen Falles sich retten, indem sie ihren älteren Führern nachfolgen. — Du scheinst mir Recht zu haben. [p. 468]

Wie ist es nun aber, sagte ich, mit dem was den Krieg betrifft? Wie haben sich deine Krieger zu verhalten gegen einander

und gegen die Feinde? Habe ich eine richtige Ansicht davon oder nicht? Sag', erwiderte er, welche. Wer von ihnen, versetzte ich, seinen Platz verläßt oder die Waffen wegwirft oder (sonst) etwas Derartiges aus Feigheit thut — muß man ihn nicht zu einem Handwerker machen oder einem Ackersmann? — Allerdings. — Wer aber lebendig in die Gefangenschaft der Feinde geräth — muß man ihn nicht als Geschenk geben an Solche welche dazu Lust haben, um mit ihrem Fange zu machen was sie wollen? — Freilich. — Wer aber sich ausgezeichnet und Beifall erworben hat, meinst du nicht daß ihm fürs Erste im Feldzuge von den daran theilnehmenden Jünglingen und Knaben der Reihe nach von jedem ein Kranz gereicht werden müsse? oder nicht? — O ja. — Und wie? auch ein Handschlag? — Auch dieß. — Aber mit Folgendem, sagte ich, wirst du wohl nicht mehr einverstanden sein? — Mit was? — Mit dem Küssen und Geküßtwerden von Jedem. Damit am allermeisten, antwortete er, und ich mache noch den Zusatz zu dem Gesetze, für die Zeit wo sie in diesem Feldzuge sind, daß Keinem den er küssen will gestattet sein soll es zu verweigern, damit auch, falls einer etwa einen Geliebten hat oder eine Geliebte, er um so eifriger sei nach dem Preise der Tapferkeit zu trachten. Schön, sagte ich. Denn daß für einen welcher tüchtig ist mehr Heirathsgelegenheiten bereit sind als für die Anderen, und Wahlen auf Solche oft mit Uebergehung der Anderen fallen werden, damit möglichst Viele von einem Solchen erzeugt werden, ist schon gesagt. Allerdings haben wir's bemerkt, versetzte er.

15. Aber wahrlich auch in homerischer Weise mit dem Folgenden müssen wir billig unter den Jüngeren alle diejenigen ehren welche tüchtig sind. Homer nämlich hat gesagt*) daß Aias, der

*) Ilias VII, 321.

sich im Kampfe ausgezeichnet hatte, „mit langausreichendem Rücken“ geehrt worden sei, in der Voraussetzung daß für den jugendlich Kräftigen und Tapfern das der angemessene Ehrenlohn sei wodurch er gleichzeitig mit der Auszeichnung auch eine Vermehrung seiner Stärke gewinne. Ganz richtig, bemerkte er. Wir werden also, sagte ich, darin dem Homer folgen. Denn auch wir werden bei Opfern und allen Gelegenheiten dieser Art die Tüchtigen, in dem Maße als sie sich tüchtig erweisen, mit Lobliedern und dem soeben Genannten ehren, und überdieß mit „Sitzen und Gaben an Fleisch und gefülleten Bechern“ *), damit wir gleichzeitig mit dem Auszeichnen die tüchtigen Männer und Weiber kräftigen. Ganz schön gesagt, bemerkte er. Nun gut; aber unter denen dann welche im Felde gestorben sind — werden wir nicht von denjenigen welche einen ruhmvollen Tod gefunden fürs Erste sagen daß sie zum goldenen Geschlechte **) gehören? — Freilich unfehlbar. — Aber werden wir nicht dem Hesiod glauben, wenn von solchem Geschlechte Etwelche sterben, daß dann [p. 469]

Heilige Schutzgottheiten umher auf der Erde sie werden,
Hülfreich, Wehrer des Uebels, Behüter der redenden Menschen†) —?

Allerdings werden wir es glauben. — Wir werden also beim Gotte anfragen, ††) in welcher Weise und mit welcher Auszeichnung man die Heiligen und Göttlichen bestatten solle, und dann sie so und in der Art bestatten wie Er es anweist? — Warum sollten wir nicht? — Und in Zukunft dann ihren Grabstätten solche Verehrung und Huldigung beweisen wie denen von Schutzgöttern?

*) Ilias VIII, 162 = XII, 311.
**) Vgl. III, 21.
†) Tage und Werke, V. 122 f., doch mit starken Abweichungen. — Die Uebersetzung zum Theil nach Schneider.
††) Vgl. oben IV, 5.

Und es ganz ebenso halten auch wenn vor Alter oder auf eine andre Weise gestorben ist einer von denen welche für ausgezeichnet gut im Leben erachtet worden sind? Billig ist das jedenfalls, antwortete er.

Weiter: gegen die Feinde — wie werden da unsere Krieger verfahren? — In welcher Beziehung denn? — Fürs Erste hinsichtlich der Leibeigenschaft hältst du für billig daß Hellenen hellenische Gemeinwesen zu leibeigenen machen, oder daß sie auch Anderen es nicht gestatten nach Möglichkeit, und dieß zur Gewohnheit machen, das hellenische Geschlecht zu schonen und vor der Knechtung durch Ausländer sich zu hüten? Ganz und gar den Vorzug verdient das Schonen, versetzte er. Also auch selber keinen Hellenen zum Knechte zu haben, und den andern Hellenen in dieser Richtung zu rathen? Freilich, erwiderte er; dann würden sie sich mehr gegen die Ausländer wenden, einander aber in Ruhe lassen. Weiter, fuhr ich fort, den Gefallenen, wenn man gesiegt hat, auch das Andere auszuziehen außer den Waffen, — ist das in der Ordnung? Oder bietet es nicht den Feigen einen Vorwand nicht gegen die Kämpfenden zu gehen, als würden sie eine Pflicht erfüllen wenn sie am Todten herumschnobern? Und hat nicht solches Plündern schon vielen Heeren den Untergang gebracht? — Ja wohl. — Scheint es ferner nicht unehrenhaft und habgierig einen Leichnam zu berauben, und ein Zeichen von weibischer und kleinlicher Denkweise, für den Feind zu halten den Leib des Todten, nachdem der Widersacher entflogen und übrig geblieben ist das womit er Feindseligkeiten übte? Oder meinst du, wer dieß thut handle anders als die Hunde, welche über die Steine womit sie geworfen wurden ergrimmt sind, an den Werfenden aber sich nicht machen? Auch nicht im Geringsten, antwortete er. Unterlassen muß man also das Berauben der Leichen und das Verwehren der Wegschaffung? Freilich, beim Zeus, muß man's unterlassen, sagte er.

16. Auch werden wir schwerlich die Waffen in die Tempel bringen, um sie (als Weihgeschenke) aufzuhängen, zumal die von Hellenen, wofern wir Werth legen auf die gute Gesinnung gegen [p. 470] die andern Hellenen; vielmehr werden wir fürchten es möchte eine Verunreinigung sein dergleichen von den Angehörigen in den Tempel zu bringen, wofern nicht etwa der Gott etwas Anderes verfügt. Ganz richtig, bemerkte er. Weiter in Bezug auf Verheerung hellenischen Landes und das Anzünden von Häusern — was werden deine Krieger thun gegenüber von den Feinden? Deine Meinung, versetzte er, möchte ich darüber gern vernehmen. Nun denn, ich meine, sprach ich, man sollte von diesen beiden keines thun, sondern (nur) den Jahresertrag an Früchten wegnehmen; und soll ich dir sagen warum? — Immerhin. — Mir scheint daß Krieg und Zwist, wie sie diese zweierlei Benennungen haben, so auch zweierlei Begriffe sind und zweierlei Arten von Streit bedeuten; ich meine nämlich die beiden, einerseits das Zusammengehörige und Verwandte, andererseits das Auswärtige und Fremdländische: Feindschaft von Zusammengehörigem nennt man Zwist, die des Auswärtigen aber Krieg. Und wirklich ist gar nicht fehlgeschossen was du sagst, erwiderte er. So sieh denn auch zu, versetzte ich, ob Folgendes gutgeschossen ist was ich sage. Ich behaupte nämlich daß das hellenische Geschlecht unter sich selbst zusammengehörig und verwandt ist, dem ausländischen gegenüber aber fremdländisch und auswärtig. Schön, bemerkte er. Wenn also Hellenen mit Ausländern und Ausländer mit Hellenen kämpfen, so werden wir sagen daß sie Krieg führen und daß sie von Natur Feinde seien, und diese Feindschaft muß man Krieg nennen; von Hellenen aber gegenüber von Hellenen, wenn sie etwas Derartiges thun, daß von Natur sie Freunde seien, daß aber Hellas in solchem Falle krank und zwistig sei, und solche Feindschaft Zwist genannt werden müsse. Ich gebe

zu, erwiderte er, daß es so Brauch ist. Erwäge denn, fuhr ich fort, wie in einem jetzt (insgemein) als Zwist anerkannten Falle, wo etwas der Art geschieht und ein Gemeinwesen entzweit ist, falls jeder Theil des anderen Aecker verwüstet und seine Häuser anzündet, der Zwist im höchsten Grade sündhaft und keinem von beiden Theilen als patriotisch erscheint; denn nimmer würden sie (sonst) sich unterfangen an ihrer Ernäherin und Mutter sich zu vergreifen; vielmehr (scheint es) das rechte Maß wenn die Stärkeren den Schwächern die Früchte wegnehmen und bedenken daß sie sich versöhnen und nicht ewig Kriegführen werden. Weit mehr, versetzte er, paßt für Gesittete solche Denkweise als jene. Wie nun? sagte ich; wird das Gemeinwesen das du gründest nicht ein hellenisches sein? Freilich muß es, war seine Antwort. Werden sie (seine Mitglieder) also nicht gut und gesittet sein? — Sicherlich — Aber nicht auch hellenenfreundlich? und werden sie nicht Hellas für angehörig halten und die gleichen Heiligthümer haben wie die Andern? — Auch dieß sicher. — Werden sie also nicht den Streit mit Hellenen [p. 471], als mit Angehörigen, als einen Zwist betrachten und auch nicht Krieg nennen? — Nein. — Und werden also den Streit führen mit dem Gedanken daß sie sich versöhnen werden? — Freilich ganz. — Wohlmeinend werden sie denn zur Ordnung bringen, ohne auf Leibeigenschaft auszugehen bei der Bestrafung oder auf Untergang, da sie Lehrer der Ordnung sind, nicht Feinde. So ist es, sagte er. Also werden sie auch nicht als Hellenen sich an Hellenen vergreifen, noch auch Wohnungen in Brand stecken, noch in jedem Staate Alle als ihre Feinde betrachten, Männer wie Frauen und Kinder, sondern immer nur Wenige als Feinde, die Urheber des Streites. Und aus allen diesen Gründen werden sie weder an deren Land sich vergreifen mögen, da die Meisten (ihre) Freunde sind, noch die Häuser über den Haufen werfen, sondern (nur) soweit den Streit

treiben bis die Schuldigen von den leidenden Unschuldigen zu büßen gezwungen werden. Ich bin einverstanden, erwiderte er, daß unsere Gemeindeglieder in solcher Weise mit ihren Gegnern verfahren müssen, mit den Ausländern aber so wie jetzt die Hellenen mit einander. Wollen wir denn auch dieses als Gesetz für die Wächter annehmen, daß sie weder Land verwüsten noch Häuser in Brand stecken? Ja wir wollen es, antwortete er, und daß dieß sowohl als das Vorhergehende gut sei.

17. Aber höre, Sokrates, ich glaube wenn man dich in dieser Weise fortreden läßt, so wirst du gar nie an das denken was du im Früheren bei Seite geschoben und wofür du dieses Alles gesprochen hast, die Frage ob diese Verfassung fähig ist wirklich zu werden und auf welche Art sie je dazu fähig ist; denn daß, wenn sie wirklich würde, dem Gemeinwesen in welchem sie es würde alles Gute zufiele, und daß sie — ich will anführen was du übergangen hast — auch gegen die Feinde am besten kämpfen würden, weil sie einander am wenigsten im Stiche ließen, indem sie sich als Brüder, Väter, Söhne erkenneten und mit diesen Namen riefen; wenn aber auch das weibliche Geschlecht mit ins Feld zöge, sei es nun in der nämlichen Reihe oder auch hinten aufgestellt, um die Feinde zu schrecken und für den Fall daß Hülfe nöthig würde, so weiß ich daß sie hiedurch völlig unüberwindlich würden; auch wie viele Vortheile die du übergangen hast zu Hause ihnen zu Theil würden sehe ich; aber daß Dieses und tausend Anderes der Fall wäre, wenn diese Verfassung in die Wirklichkeit träte, betrachte als von mir zugegeben und sprich nicht mehr weiter von ihr, sondern eben hievon wollen wir jetzt versuchen uns selbst zu überzeugen, daß und wie es möglich ist, und wollen das Uebrige fahren lassen. [p. 472] Urplötzlich hast du, erwiderte ich, gleichsam einen Ausfall gemacht auf meine Rede, und all mein Drehen und Winden findet keine Gnade vor dir.

Denn vielleicht weißt du nicht wie du gegen mich, der ich mit Mühe den beiden Wellen*) entronnen bin, jetzt die größte und gefährlichste dritte heranwälzest, bei deren Anblick und Vernehmen du mir ganz gerne verzeihen wirst daß ich allerdings mit Recht gezögert und mich gefürchtet habe einen so auffallenden Gegenstand vorzutragen und seiner Untersuchung mich zu unterziehen. Je mehr du dergleichen sprichst, antwortete er, um so weniger werden wir dir erlassen zu sagen auf welche Weise diese Verfassung verwirklicht werden kann. So sprich denn und zögere nicht.

Nun, begann ich, fürs Erste müssen wir uns erinnern daß wir durch das Suchen des Wesens der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit hieher gekommen sind. Immerhin, versetzte er; aber was soll dieß? — Nichts. Aber wenn wir das Wesen der Gerechtigkeit gefunden haben, werden wir dann von dem gerechten Manne verlangen daß er sich von ihr in Nichts unterscheide, sondern in jeder Hinsicht von der Art seie wie die Gerechtigkeit ist? Oder werden wir zufrieden sein wenn er ihr möglichst nahe kommt und mehr als alle Andern von ihr an sich hat? Damit, antwortete er, werden wir zufrieden sein. Als Musterbild also, fuhr ich fort, suchten wir das Wesen der Gerechtigkeit an sich und den vollkommen gerechten Mann, ob es einen solchen gebe und von welcher Art er dann wäre, und andererseits die Ungerechtigkeit und den Ungerechtesten, damit wir im Hinblick auf diese, wie sie uns hinsichtlich des Glücks und des Gegentheiles erscheinen, genöthigt werden auch in Bezug auf uns selbst zuzugestehen daß wer jener möglichst ähnlich ist das Jenen ähnlichste Loos haben werde, — nicht aber um deßwillen um zu zeigen wie dieß zu verwirklichen möglich sei. Damit hast du Recht, erwiderte er. Glaubst du nun daß derjenige ein minder guter

*) Vgl. IV, 16. V, 4 (S. 212). V, 7.

Maler sei der, nachdem er ein Musterbild gemalt hat, wie etwa der schönste Mensch wäre, und alles gehörig in dem Gemälde angebracht, nicht zu beweisen vermöchte daß es einen solchen Mann auch wirklich geben könne? Nein, bei Gott, das nicht, antwortete er. Wie nun, sprechen wir, haben nicht auch wir durch unsere Erörterung das Musterbild eines guten Gemeinwesens dargestellt? — Allerdings. — Glaubst du nun daß wir darum minder Recht haben wenn wir nicht zu beweisen vermögen daß es möglich sei so ein Gemeinwesen einzurichten wie dargestellt wurde? Nein, nicht, versetzte er. Das Wahre also, fuhr ich fort, ist dieses; soll ich mich aber dir zu Liebe auch damit befassen zu zeigen auf welche Weise am ehesten und in welcher Hinsicht es besonders möglich sei, so mache mir zu einem solchen Nachweise von Neuem dieselben Einräumungen. — Welche denn? — Ist es möglich [p. 473] daß etwas ebenso gethan wie gesprochen wird, oder liegt es in der Natur daß die Handlung der Wahrheit weniger nahe kommt als die Rede, auch wenn es Einem nicht so erscheint? Räumst du das nun ein oder nicht? Ich thue es, sagte er. Dazu also nöthige mich nicht: was wir in der Rede durchgegangen haben, von dem nachzuweisen daß es ganz ebenso in die Wirklichkeit treten müsse; sondern wenn wir im Stande gewesen sind aufzufinden wie die Einrichtung eines Gemeinwesens dem Gesagten am nächsten kommen könnte, so nimm an daß wir gefunden haben daß das wirklich werden könne was du vorschreibst. Oder wirst du nicht zufrieden sein wenn du das erreichst? Denn ich meinestheils wäre damit zufrieden. Auch ich bin es, erklärte er.

18. Dann wollen wir das diesem, wie es scheint, Nachfolgende zu entdecken und aufzuzeigen suchen, worin jetzt in den Gemeinwesen gefehlt wird, in Folge dessen sie nicht so eingerichtet sind, und welches die leichteste Aenderung wäre durch die ein Gemeinwesen zu einer solchen Art von Verfassung käme, am liebsten eine

einzige, wo nicht — zwei; wenn auch das nicht, möglichst wenige an Zahl und möglichst leichte an Bedeutung. Allerdings, sagte er. Nun, von einer einzigen Veränderung, sprach ich, glaub' ich nachweisen zu können daß sie eine Umwandlung bewirken würde, freilich einer nicht kleinen und leichten, aber doch möglichen. Nun welcher? fragte er. Nun schreite ich, war meine Antwort, eben zu dem was wir vorher bildlich als die größte Welle bezeichnet haben. Dennoch soll es ausgesprochen werden, und wenn es auch ganz wie eine platzende Welle mit Hohn und Schmach uns überströmen wird. Doch erwäge was ich sagen werde. Sprich nur, versetzte er. Wofern nicht, begann ich, entweder die Philosophen (Freunde der Weisheit) Könige werden in den Staaten, oder die welche jetzt Könige und Herrscher heißen ächte und gründliche Philosophen (Freunde der Weisheit) werden, und dieses Beides in Einem beisammen ist, Macht im Staate und Philosophie (Weisheitsliebe), den meisten Naturen aber unter den jetzigen, die sich einem von beiden ausschließlich zuwenden, der Zugang mit Gewalt verschlossen wird, gibt es, mein lieber Glaukon, keine Erlösung vom Uebel für die Staaten, ich glaube aber auch nicht für die Menschheit, noch auch wird diese Verfassung wie wir sie eben dargestellt haben je früher zur Möglichkeit werden und das Sonnenlicht erblicken. Aber das ist es was ich schon lange auszusprechen Bedenken trage, weil ich sehe wie sehr es der gewöhnlichen Ansicht zuwiderläuft; denn es ist schwer zu begreifen daß keine andere glücklich sein kann, weder im Einzelnen noch im Ganzen. Und Jener meinte: Sokrates, du hast da ein Wort und einen Gedanken fallen lassen nach dessen Aussprechen du erwarten mußt daß sehr Viele und nicht Verächtliche jetzt ohne Weiteres gleichsam die Kleider abwerfen [p. 474] und entblößt nach der nächsten besten Waffe greifen und gestreckten Laufes wider dich anrennen werden, um dir wer weiß was anzuthun; und wenn du

dieſe nicht mit Gründen abwehrſt und dich ihnen entziehſt, ſo wirſt du wahrhaftig mit Spott beſtraft werden. Haſt aber nicht du mir das zugezogen? ſagte ich. Und daran hab' ich Recht gethan, verſetzte er. Aber darum will ich dich auch nicht preisgeben, ſondern dich vertheidigen wodurch ich kann; ich kann es aber durch Wohlwollen und Zuſpruch, und vielleicht dürfte ich dir geſchickter antworten als irgend welcher Andere; von einem ſolchen Helfer unterſtützt verſuche denn den Zweiflern zu zeigen daß es ſich ſo verhält wie du ſagſt. Es muß verſucht werden, antwortete ich, da auch du ſo wichtigen Beiſtand anbieteſt. Es ſcheint mir nun nothwendig, wenn wir irgend denen entkommen wollen von welchen du ſprichſt, gegen ſie feſt zu beſtimmen wen wir unter den Philoſophen verſtehen von denen wir zu behaupten wagen daß ſie regieren müſſen, damit, wenn dieß aufgeklärt ſein wird, eine Vertheidigung möglich iſt durch den Nachweis daß es den Einen von Natur zukommt ſowohl mit Philoſophie ſich zu befaſſen und Führer zu ſein im Staate, den Andern aber theils damit ſich nicht zu befaſſen theils den Führern zu folgen. Es wird Zeit ſein es zu beſtimmen, ſagte er. Auf denn, folge mir auf dieſem Wege, ob wir es irgendwie gehörig erklären werden. Nur zu, antwortete er.

19. Werde ich dich erinnern müſſen, ſagte ich, oder erinnerſt du dich ſelbſt daß derjenige von dem wir ſagen ſollen daß er etwas liebe, wofern das mit Recht von ihm ausgeſagt wird, ſich als Solchen zeigen muß der nicht blos das Eine an demſelben liebt, das Andere aber nicht, ſondern das Ganze lieb hat? Du mußt mich, ſagte er, ſcheint es, erinnern; denn es iſt mir nicht ganz gegenwärtig. Einem Andern, verſetzte ich, geziemte es ſich ſo zu ſprechen wie du thuſt, Glaukon; für einen Mann aber der ſich auf die Liebe verſteht geziemt es ſich nicht zu vergeſſen daß den Freund der Knaben und der Liebe alle jugendlichen Geſtalten irgendwie ermuntern

und reizen, indem ſie ihm Aufmerkſamkeit und Freundlichkeit zu verdienen ſcheinen. Oder macht ihr es nicht ſo bei den Schönen: den Einen werdet ihr, weil er ein Stumpfnäschen hat, allerliebſt nennen und preiſen, von des Andern Habichtsnaſe ſagt ihr ſie habe etwas Königliches, von dem Dritten, der zwiſchen dieſen Beiden die Mitte hält, er habe ganz regelmäßige Züge; die Dunkeln bezeichnet ihr als männlich ausſehend, die Hellen als Engel (Götterlieblinge), die Honiggelben aber — glaubſt du ſie könnten irgend jemand Anderem ſchon die Erfindung ihres Namens verdanken als einem Liebhaber, der einen Schmeichelnamen wählte und die Bläſſe ſich gerne gefallen ließ, wenn ſie mit Schönheit verbunden iſt? Kurz, ihr ergreift alle Vorwände [p. 475] und erſchöpft alle Ausdrücke um Keinen verächtlich zu finden der in der Blüte der Schönheit ſteht. — Wenn du nach mir von den Verliebten ſagen willſt daß ſie es ſo machen, ſo will ich dem Geſpräch zu lieb es erlauben. — Und wie, ſagte ich, ſiehſt du nicht daß die Liebhaber des Weins es ebenſo machen, indem ſie jeden Wein unter jedem Vorwande lieb haben? — Allerdings. — Und auch von den Ehrliebenden ſiehſt du, denk' ich, daß ſie, wenn ſie nicht eine Feldherrnſtelle bekommen können, Steueraufſeher werden, falls ſie nicht von Größeren und Bedeutenderen geehrt werden mit der Achtung von Kleineren und Geringeren vorlieb nehmen, weil ſie überhaupt nach Ehre begierig ſind. — Freilich gar ſehr. — So bejahe oder verneine denn Folgendes: wem wir Begierde nach Etwas zuſchreiben, wollen wir von dem ſagen daß er alle Arten deſſelben begehre, oder nur die eine, die andere aber nicht? Alle, erwiderte er. So werden wir alſo auch von dem Philoſophen (Freunde der Weisheit) ſagen daß er nicht einen Theil der Weisheit begehre, den anderen aber nicht, ſondern die ganze? — Allerdings. — Wer alſo in Bezug auf die Lerngegenſtände Abneigung zeigt, zumal wenn er jung iſt und noch

kein Verständniß hat was zweckmäßig ist und nicht, den werden wir nicht als Freund des Lernens und der Weisheit bezeichnen, wie wir von dem der in Bezug auf die Speisen Unlust hat sagen daß er weder hungere noch Speisen begehre noch auch ein Freund der Speisen sei, sondern ein schlechter Esser? — Und das werden wir mit Recht sagen. — Den aber der willig von jedem Lerngegenstand kosten mag und gern ans Lernen geht und darin unersättlich ist, diesen werden wir mit Recht einen Freund der Weisheit nennen, nicht wahr? Da sagte Glaukon: du wirst viele und wunderliche Leute dieser Art bekommen; denn die Schaulustigen alle scheinen mir von dieser Art zu sein, sofern sie am Kennenlernen Freude haben, und die Hörlustigen nehmen sich, unter die Freunde der Weisheit gerechnet, höchst wunderlich aus, sofern sie zwar zu (wissenschaftlichen) Gesprächen und derartiger Beschäftigung von selber nicht wohl Lust hätten zu kommen, dagegen, als hätten sie ihre Ohren verdungen alle Chorgesänge zu hören, bei den Dionysosfesten herumlaufen und weder bei den städtischen noch bei den ländlichen*) fehlen. Werden wir nun Diese alle, und Andere die nach Etwas dieser Art lernbegierig sind, und die welche es in Bezug auf die kleinen Künste sind, Weisheitsfreunde nennen? Keineswegs, antwortete ich, sondern Weisheitsfreunden ähnlich.

20. Welche nennst du aber die wahren? fragte er. Diejenigen, erwiderte ich, welche die Wahrheit zu schauen begierig sind. Das wäre schon recht, versetzte er, aber wie verstehst du das? Keineswegs leicht für einen Andern, war meine Antwort; du aber wirst mir, glaube ich, Folgendes zugeben. — Was denn? — Daß Schön und Häßlich, weil sie einander entgegengesetzt sind, zwei seien.

*) Die städtischen (oder großen) wurden im Frühling, die ländlichen (oder kleinen) zur Zeit der Weinlese gefeiert. Vgl. Preller in Pauly's Real-Enc. II. S. 1058 ff. 1063 ff.

[p. 476] — Natürlich. — Und da sie zwei sind, so ist auch jedes von beiden eines? — Auch dieß. — Und von dem Gerechten und Ungerechten und dem Guten und Schlechten und von allen Begriffen gilt dasselbe, daß jeder für sich eins ist, aber dadurch daß er in Folge der Mittheilung an Handlungen und Körper und andere Begriffe überall zur Erscheinung kommt jeder viele zu sein scheint? Du hast Recht, sagte er. Hienach also, fuhr ich fort, unterscheide ich: einerseits die so eben von dir genannten Schaulustigen und Kunstliebenden und aufs Handeln Gerichteten, und andererseits dann die von denen die Rede ist, welche allein man mit Recht Weisheitsfreunde nennt. Wie meinst du das? fragte er. Die Hörbegierigen und Schaulustigen, antwortete ich, haben doch wohl ihre Freude an den schönen Stimmen und Farben und Gestalten und Allem was aus dergleichen gearbeitet wird, vom Schönen selbst aber ist ihr Sinn unfähig das Wesen zu schauen und seiner sich zu freuen. So verhält es sich allerdings, erwiderte er. Die aber welche im Stande sind dem Schönen selbst sich zuzukehren und es für sich zu schauen, sind diese nicht selten? — Allerdings. — Wer nun zwar schöne Dinge annimmt, die Schönheit selbst aber weder annimmt noch auch, wenn ihn Einer zur Erkenntniß derselben hinleiten will, zu folgen im Stande ist — glaubst du daß der ein Traumleben führt oder ein wachendes? Sieh aber in Erwägung: ist träumen nicht das wenn Jemand schlafend oder wachend das einer Sache Aehnliche nicht für etwas Aehnliches hält, sondern für die Sache selbst der es gleicht? Ich wenigstens, versetzte er, möchte von einem Solchen sagen daß er träume. Wie aber: Derjenige welcher im Gegensatz hiezu das Schöne selbst für Etwas hält und im Stande ist sowohl es selbst zu schauen als das an ihm Theilhabende, und der weder das Theilhabende für es selbst noch es selbst für das Theilhabende hält, scheint dir andererseits auch ein Solcher ein Traumleben zu führen,

oder ein wachendes? Gar sehr ein wachendes, antwortete er. Das Denken des Einen nun, als eines Erkennenden, werden wir mit Recht als Erkenntniß bezeichnen, das des Andern aber, als das eines Meinenden, Meinung? — Allerdings. — Wie nun, wenn Derjenige dem wir Meinen, nicht aber Erkenntniß, zuschreiben uns böse wird und bestreitet daß wir Recht haben, werden wir etwas haben ihn zu beschwichtigen und allgemach, ohne uns etwas merken zu lassen, ihn zu überzeugen daß er nicht klug ist? Wenigstens sollten wir, bemerkte er. Wohlan denn, sieh zu was wir zu ihm sagen werden. Oder willst du daß wir ihn fragen, indem wir sprechen, wenn er etwas wisse so mißgönnen wir es ihm durchaus nicht, sondern würden mit Vergnügen sehen daß er etwas wisse: „Aber sage uns dieß: wer erkennt, erkennt der Etwas oder Nichts?" Gib nun du mir Antwort an seiner Statt. Ich antworte denn, versetzte er: er erkennt etwas. — Seiendes oder Nichtseiendes? — Seiendes; denn wie [p. 477] sollte etwas nicht Seiendes erkannt werden? — Steht uns nun das hinreichend fest, auch wenn wir es von mehreren Seiten her betrachten, daß das vollständig Seiende vollständig erkennbar ist, das schlechterdings Nichtseiende aber schlechterdings unerkennbar? — Ganz fest. — Gut; wenn aber etwas die Beschaffenheit hat daß es sowohl ist als nicht ist, wird es dann nicht in der Mitte liegen zwischen dem rein Seienden und andererseits dem schlechterdings nicht Seienden? — Allerdings. — Da nun also Erkenntniß auf das Seiende sich bezog, Unkenntniß aber nothwendig auf das Nichtseiende, muß man nicht auch für dieses in der Mitte Liegende etwas suchen das in der Mitte liegt zwischen Unwissenheit und Wissenschaft, wenn es etwas dieser Art gibt? — Immerhin. — Behaupten wir nun daß die Meinung etwas ist? — Gewiß. — Und daß die Wissenschaft eine andere Kraft habe, oder dieselbe? Eine andere. — Zu etwas Anderem geordnet ist also

die Meinung und zu etwas Anderem die Wissenschaft, jede nach einer andern*) Kraft, nämlich ihrer eigenen. — So ist's. — Ist nun nicht die Wissenschaft ihrer Natur nach für das Seiende bestimmt, um zu erkennen daß das Seiende ist? Oder vielmehr es scheint mir nothwendig zuvor folgendermaßen zu erörtern. — Wie?

21. Wir werden behaupten daß die Kräfte eine Art des Seienden sind durch welche sowohl wir vermögen was wir vermögen als auch alles Andere was irgend etwas vermag; z. B. rechne ich das Gesicht und das Gehör zu den Kräften, wofern du so verstehst was ich mit dem Begriffe sagen will. Ja ich verstehe, sagte er. So höre denn was ich von denselben denke. An der Kraft nämlich gewahre ich weder eine Farbe noch eine Gestalt, noch sonst irgend etwas Derartiges wie an vielem Anderen, rücksichtlich dessen ich Manches bei mir unterscheide daß es dieß sei und jenes; bei der Kraft aber nehme ich nur auf das Rücksicht wozu sie ist und was sie wirkt, und danach habe ich jede derselben eine Kraft genannt und nenne die zu dem nämlichen Zweck geordnete und das Nämliche wirkende: die nämliche, eine andere aber die zu Anderem und Anderes wirkende; wie aber machst du es? Ebenso, antwortete er. So gehe denn mit mir wieder zurück, mein Bester, sagte ich. Wissenschaft — bezeichnest du diese als eine Kraft, oder zu welcher Gattung rechnest du sie? Zu dieser, erwiderte er, und zwar als die stärkste unter allen Kräften. Die Meinung aber — werden wir sie zu den Kräften zählen oder zu einer anderen Gattung? Keineswegs, versetzte er; denn das wodurch wir zu meinen vermögen ist nichts Anderes als Meinung. — Aber du hast ja kurz zuvor zugestanden daß Wissenschaft und Meinung nicht dasselbe sei. — Wie könnte auch, antwortete er, ein Verständiger je das Fehlerlose

*) Nach K. F. Hermann's Vorschlag ἄλλην, statt αὐτήν.

mit dem nicht Fehlerlosen als dasselbe setzen? Richtig, sagte ich; und es ist klar daß wir darüber einverstanden sind, Meinung sei etwas Anderes als Wissenschaft. [p. 478] — Allerdings. — Ihrer Natur nach vermag also jede von beiden, zu Anderem gehörig, Anderes? — Nothwendig. — Die Wissenschaft nun doch wohl zu dem Seienden, das Seiende zu erkennen wie es ist? — Ja. — Die Meinung aber, sagen wir, zu meinen? — Ja. — Erkennt sie dasselbe wie die Wissenschaft, und wird Gegenstand der Erkenntniß und der Meinung dasselbe sein? oder ist es unmöglich? Unmöglich, erwiderte er, nach dem Zugestandenen, wofern eine andere Kraft zu etwas Anderem geschaffen ist und beide, Meinung und Wissenschaft, zwar Kräfte sind, jedoch jede eine andere, wie wir gesagt haben: in Folge dessen also ist es nicht möglich daß Gegenstand der Erkenntniß und der Meinung dasselbe sei. Ist also das Seiende Gegenstand der Erkenntniß, so wird etwas Anderes als das Seiende Gegenstand der Meinung sein? — Allerdings. — Ist ihr Gegenstand nun etwa das Nichtseiende? oder ist das Nichtseiende auch zu meinen unmöglich? Bedenke aber: richtet der Meinende die Meinung nicht auf Etwas? Oder ist es andererseits möglich zwar zu meinen, aber nichts zu meinen? — Unmöglich. — Vielmehr Eines meint der Meinende? — Ja. — Nichtseiendes wird aber doch nicht Eines, sondern mit vollstem Recht Nichts genannt werden? — Allerdings. — Nichtseiendem theilten wir doch nothwendig Unwissenheit zu, Seiendem aber Erkenntniß? Richtig, sprach er. — Weder Seiendes also meint sie, noch auch Nichtseiendes? — Gewiß. — Weder Unwissenheit also, noch Erkenntniß wäre die Meinung? — So scheint's. — Steht sie nun außerhalb dieser, indem sie entweder die Erkenntniß an Deutlichkeit oder die Unwissenheit an Undeutlichkeit übertrifft? — Keines von beiden. — Aber scheint dir etwa, fragte ich, die Meinung dunkler als die Erkenntniß,

aber heller als die Unwissenheit? Und das bei Weitem, antwortete er. — Liegt sie innerhalb beider? — Ja. — So wäre also die Meinung in der Mitte zwischen diesen beiden? — Allerdings vollkommen. — Haben wir nun nicht im Vorhergehenden gesagt, wenn sich etwas zeige von der Art daß es zugleich sei und nicht sei, so liege das Derartige in der Mitte zwischen dem rein Seienden und dem schlechterdings nicht Seienden, und weder Wissenschaft noch Unwissenschaft werde bei ihm sein, sondern gleichfalls das was sich ergebe als in der Mitte liegend zwischen Unwissenheit und Wissenschaft? — Richtig. — Nun aber hat sich zwischen diesen beiden das eben erwiesen was wir Meinung nennen. — So ist's.

22. Das also, scheint es, bliebe uns noch übrig zu finden was an Beiden Theil hat, am Sein sowohl wie am Nichtsein, und welchem man keines von beiden in reiner Gestalt mit Recht beimessen kann, damit wir, wenn es sich als Gegenstand der Meinung gezeigt hat, mit Recht so benennen, indem wir dem Aeußersten das Aeußerste und dem Mittleren das Mittlere zuweisen; oder ist's nicht so? — O ja. — Wenn nun das feststeht, so werde ich sagen, es möge mir Rede und Antwort geben [p. 479] der Gute der an ein Schönes an sich und an einen immer in derselben Hinsicht gleichmäßig sich verhaltenden Begriff der Schönheit an sich nicht glaubt, wohl aber eine Vielheit von schönen Dingen annimmt, als ein Schaulustiger, und der es durchaus nicht aushält wenn Jemand das Schöne als Einheit bezeichnet und das Gerechte und das Uebrige ebenso. Denn gibt es, mein Bester, werden wir sprechen, unter diesen vielen schönen Dingen, eines das nicht als häßlich erscheinen wird, und unter den gerechten eines das nicht als ungerecht, und unter den frommen das nicht als gottlos? Nein, versetzte er, sondern es ist nothwendig daß sie sowohl schön wie häßlich erscheinen, und wonach du sonst noch fragst. Wie aber: die vielen

Doppelten — erscheinen sie weniger als hälftig wie doppelt? — Um Nichts. — Auch Große also und Kleine und Leichte und Schwere, werden sie mit mehr Recht den Namen führen den wir ihnen beilegen als den entgegengesetzten? Nein, antwortete er, sondern immer wird jedes beide führen können. Sind nun alle diese Vielen das was man sagt daß sie seien mehr als daß sie es nicht sind? Dem Doppelaussagen bei den Schmausereien gleicht es, versetzte er, und dem Kinderräthsel vom Verschnittenen in Betreff des Wurfes nach der Fledermaus, wobei man errathen muß mit was und auf was er sie geworfen habe *). Denn auch hier scheint eine Doppelaussage Statt zu finden, und weder als seiend noch als nicht seiend, und weder als beides noch als keines von beiden läßt sich irgend eines derselben mit Sicherheit denken. Weißt du nun, sagte ich, etwas Besseres mit ihnen anzufangen oder weißt du eine bessere Stelle für sie als in der Mitte zwischen dem Sein und dem Nichtsein? Denn weder dunkler als Nichtseiendes, mit einem höheren Grade von Nichtsein, werden sie erscheinen, noch heller als Seiendes, mit einem höheren Grade von Sein. Ganz wahr, bemerkte er. Wir haben also gefunden, wie es scheint, daß die bei der Menge geltende Menge von Schönem und anderen Dingen sich so in der Mitte herumtreibt zwischen dem Nichtseienden und dem rein Seienden. — Allerdings. — Nun haben wir aber vorher zugegeben daß wenn sich etwas dieser Art zeige man es als Gegenstand der Meinung, nicht aber der Erkenntniß bezeichnen müsse, indem

*) Anspielung auf ein Räthsel des Panarkes, welches uns die Scholien zu unserer Stelle aufbewahrt haben und welches Schneider so übersetzt:

Es geht die Rede daß ein Mann und nicht ein Mann,
Der einen Vogel und nicht einen Vogel einst
Auf Holz und nicht auf Holz gesehn und nicht gesehn,
Mit Stein und nicht mit Stein ihn warf und nicht ihn warf.

das in der Mitte Umhertreibende von dem mittleren Vermögen eingefangen werde? — Das haben wir gethan. — Von denjenigen also welche vieles Schöne wahrnehmen, das Schöne selbst aber nicht sehen, noch auch einem Andern der sie dazu führt im Stande sind zu folgen, und ebenso vieles Gerechte, das Gerechte selbst aber nicht, und so Alles, von diesen werden wir sagen daß sie Alles meinen, aber Nichts von dem was sie meinen erkennen. Nothwendig, versetzte er. Was aber andererseits von denen welche Jedes an sich selbst betrachten und was immer auf dieselbe Weise gleichmäßig ist? nicht, daß sie erkennen, aber nicht meinen? — Nothwendig auch dieß. — Also auch Wohlgefallen und Liebe, werden wir sagen, haben diese für das wozu Erkenntniß gehört, [p. 480] Jene aber wozu Meinung? Oder erinnern wir uns nicht daß wir von diesen gesagt haben sie lieben und betrachten die schönen Stimmen und Farben und dergleichen, das Schöne selbst lassen sie nicht einmal als etwas Seiendes gelten? — Wir erinnern uns. — Werden wir also wohl fehlgreifen wenn wir sie eher Freunde der Meinung als Freunde der Weisheit nennen, und werden sie uns sehr zürnen wenn wir so sprechen? Nein, wofern sie wenigstens mir folgen, antwortete er; denn der Wahrheit zu zürnen ist nicht statthaft. Die also welche überall am Seienden Wohlgefallen haben muß man Freunde der Weisheit, nicht aber der Meinung nennen? — Allerdings.

Inhaltsübersicht
von Buch I—V.

Einleitung und Scenerie (C. 1—4). Kephalos sagt: wer in seinem Leben nicht Unwahrheit gesprochen und Niemand etwas schuldig geblieben, der könne ruhig sterben. Die damit indirect ausgesprochene Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit faßt Sokrates auf (C. 5) und macht gegen ihre allgemeine Gültigkeit eine Einwendung. Polemarchos vertheidigt sie durch die Autorität des Simonides und bestimmt sie, die Wahrhaftigkeit fallen lassend, dahin: Jedem geben was man ihm schuldig ist (C. 6), oder concreter: Den Freunden Gutes und den Feinden Uebles thun (C. 7). Die nähere Erörterung zeigt daß sich daraus Folgerungen ergeben welche entschieden unsittlich sind (C. 8) und insbesondere wird nachgewiesen daß des Gerechten Sache nicht sei irgend Jemandem zu schaden, sondern dieß vielmehr zur Ungerechtigkeit gehöre (C. 9). Somit hat sich diese dem gewöhnlichen Bewußtsein angehörige Definition als unrichtig erwiesen (C. 9 Ende).

Thrasymachos ersetzt sie durch eine andere, dem Kreise des sophistischen Bewußtseins entnommene und ihren ethischen Skepticismus klar abspiegelnde, daß nämlich das Gerechte sei der Vortheil des Stärkeren (C. 12). Sokrates wendet dagegen ein daß der Stärkere oft seinen Vortheil selbst nicht verstehe und etwas in Wahrheit ihm Nachtheiliges dem Schwächeren gebiete; in diesem Falle also wäre gerecht der Nachtheil des Stärkeren, und die Definition schlüge somit in ihr Gegentheil um (C. 13). Thrasymachos sucht sich so zu helfen daß er den Stärkeren in der idealen Schärfe und Reinheit des Begriffs auffaßt, in welcher

nicht fehle, indem er in dem Augenblick wo er fehle eben nicht wirklich der Stärkere sei. Auf diesen Standpunkt folgt ihm Sokrates, weist aber nun nach wie der ideal gefaßte Stärkere und Regierende für sich kein Interesse und Bedürfniß habe, da er, sofern er seinem Begriffe vollständig entspricht, für sich Nichts weiter bedarf, sondern sich selbst genug ist, daß somit seine Sorge einzig gerichtet sei auf den Regierten und dessen Interesse. Statt daß also das Gerechte für den Schwächeren bestände in dem Interesse des Stärkeren, wie Thrasymachos meinte, besteht vielmehr das Interesse des Stärkeren einzig in dem des Schwächeren (C. 14. 15). Nichts desto weniger beharrt Thrasymachos eigensinnig auf seiner Behauptung, indem er sich auf die Erfahrung beruft daß dem Ungerechten es immer besser gehe als dem Gerechten, und den Stärkeren wiederholt als den vollendeten, als den welcher die Ungerechtigkeit in großem Maßstabe zu betreiben im Stande ist, gefaßt haben will (C. 16). Aber Sokrates zieht das Netz der dialektischen Beweisführung enger zusammen, indem er von dem Regieren nachweist daß es nicht zu seinem Begriff gehöre Nutzen einzubringen für den Regierenden, und eben darum erst durch hinzugefügte Vortheile — materieller oder ideeller Art — oder durch Androhen von Nachtheilen der Einzelne zu Uebernahme desselben bestimmt werden müsse (C. 17—19). Nachdem so die Definition des Thrasymachos beseitigt ist wendet sich Sokrates zu der weiteren Behauptung desselben daß das Ungerechte haltbarer seie als das Gerechte und das Leben des Ungerechten glücklicher als das des Gerechten (Cap. 19). Um den ersten Theil derselben zu widerlegen wird zunächst bewiesen daß der Gerechte auch gut und weise sei, der Ungerechte das Gegentheil. Der Beweis hiervon wird dadurch geführt daß gefolgert wird: Der Gerechte hat mit dem Guten und Weisen das gemein daß er nur gegenüber von Ungleichartigen etwas voraushaben will, während der Ungerechte, gerade wie der Schlechte und Unverständige, vor Gleichartigen wie vor Ungleichartigen den Voraus haben will; somit gleicht der Gerechte dem Guten und Weisen, und der Ungerechte dem Schlechten und Unverständigen; und da nun Jeder das ist dem er gleicht, so ist demnach der Gerechte gut und weise, der Ungerechte schlecht und unverständig (C. 20. 21). Die Weisheit ist nun aber doch haltbarer als der Unverstand, die Gerechtig-

keit also haltbarer als die Ungerechtigkeit (C. 22). Dieß wird auch noch dadurch bewiesen daß die Ungerechtigkeit ihrem Begriff nach Zwietracht sei und sonach zum Handeln unfähig mache (C. 22 f.). Und was das glückliche Leben betrifft, den zweiten Theil der Behauptung des Thrasymachos, so wird nachgewiesen daß die Seele ihr Geschäft des Lebens nicht gut verrichten könne wenn sie ihrer eigenthümlichen Tugend, der Gerechtigkeit, beraubt sei, sonach nur der Gerechte gut, d. h. glücklich, lebe (C. 23 f.). Aber alle gefundenen Ergebnisse, daß die Gerechtigkeit eine Tugend und Bedingung des Glücks sei, sind unsicher und werthlos so lange nicht der Begriff der Gerechtigkeit an sich gefunden ist, und dieser ist bis jetzt blos negativ bestimmt (Schluß des Buchs). Das zuletzt gefundene Ergebniß, daß die Gerechtigkeit Bedingung eines glücklichen Zustandes sei, ist zugleich Vorbereitung des zweiten Buchs, wo auf jener Grundlage das Ideal eines Zustandes ausgemalt wird.

Glaukon bekennt sich durch die bisherige Erörterung noch nicht vollständig überzeugt, da die darin entwickelte Ansicht von der Gerechtigkeit und ihren Wirkungen von der gewöhnlichen gar zu sehr abweiche. Um daher einmal eine gründliche Ausführung über das Wesen und die Wirkungen der Gerechtigkeit zu bekommen wirft er sich zum Vertheidiger der Ungerechtigkeit auf, um dadurch den Sokrates zu veranlassen nun ebenso die Sache der Gerechtigkeit zu führen. Zu diesem Zwecke setzt Glaukon auseinander 1) die gewöhnliche Ansicht vom Wesen und Ursprung der Gerechtigkeit; 2) die Erfahrungsthatsache daß auch die Gerechten selbst das Gerechtsein nur als ein nothwendiges Uebel betrachten; 3) daß wirklich auch nach der gewöhnlichen Ansicht das Ungerechtsein vortheilhafter sei als das Gerechtsein (II, C. 1—5). Dieß ergänzt Adeimantos durch die Nachweisung daß auch die Gerechtigkeit Niemand um ihrer selbst willen zu preisen pflege, sondern nur um der Vortheile willen welche damit verbunden seien (C. 6—9). Da so die Erörterungen des ersten Buchs ihre Wirkungen noch nicht gethan haben, so wird jetzt ein neuer Weg eingeschlagen: Die Gerechtigkeit wird betrachtet in ihrer Verwirklichung in größeren Ganzen, nicht mehr im Individuum, sondern in einem Gemeinwesen, einem Staat (C. 10). Zu diesem Behufe wird die Entstehung und Ausbildung von Gemeinwesen betrachtet. Die Entstehung

von solchen ist das Gefühl der Unzulänglichkeit des Einzelnen für sich zu Befriedigung seiner Bedürfnisse und der daraus hervorgehende Trieb zur Gemeinschaftbildung. Die Mehrheit der Theilnehmer führt auf Theilung und auf Organisation der Arbeit zum Zwecke der möglichst vollkommenen Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse (C. 11. 12). Wenn aber über letztere hinausgegangen wird (C. 13), so ist eine der wichtigsten Folgen das Entstehen von Kämpfen zwischen den einzelnen Gemeinwesen. Für gute Besorgung von diesen ist, nach dem Grundsatz der Theilung der Arbeit, ein eigener Stand nöthig, der der Krieger oder Wächter (C. 14).

Zuerst wird die natürliche Beschaffenheit dieses Kriegerstandes erörtert: sie müssen hinsichtlich ihrer körperlichen Eigenschaften von scharfen Sinnen, gewandt und kräftig sein, in Bezug auf das Geistige leidenschaftlich und daneben verständig; die Leidenschaft muß durch „Philosophie" gezügelt sein (C. 15. 16).

Zweitens ihre Erziehung und Bildung besteht im Allgemeinen aus Musik und Gymnastik. Die Musik umfaßt überhaupt die ganze geistige Seite der Bildung, auch die durch Rede, Erzählungen ꝛc. (II, 17 — III, 9). Diese müssen, um an den künftigen Wächtern die Eigenschaften der Frömmigkeit und Tapferkeit zu entwickeln, nach der Seite ihres Inhalts (II, 17 — III, 5) sein erstens in Bezug auf die Götter und Heroen (II, 17) würdig, also vor Allem nicht aussagen daß sie gegen einander Unrecht üben und kämpfen (C. 17), noch daß sie Urheber von Uebelm seien (C. 18 f.), oder sich verwandeln, weder wirklich (C. 19 f.) noch scheinbar, durch die That oder durch Worte uns täuschend (C. 20 f). Ebenso wenig darf man den Zustand nach dem Tode als schrecklich darstellen (III, 1) und deßhalb die Gestorbenen bejammern (III, 2); am wenigsten aber darf man Letzteres von den Göttern aussagen (III, 2), so wenig als daß sie lachsüchtig seien (III, 3). Ferner sollen sie wahrhaftig sein, namentlich den Regierenden gegenüber (III, 3); auch besonnen, d. h besonders gehorsam gegen die Obrigkeit und in sinnlichen Genüssen mäßig (III, 3 f.), so wie frei von Geldgier, Selbstüberhebung und sonstigen Fehlern müssen die idealen Gestalten der Götter und Heroen dargestellt werden (III, 4 f.); denn wie die Menschen darzustellen seien kann erst erörtert werden wenn das Ideal menschlicher Vollkommenheit, d. h.

die Gerechtigkeit, entwickelt sein wird (III, 5). Die formelle Seite der redenden Künste (das Wie, im Gegensatz zum Was) wird III, 6—9 erwogen und dabei drei Arten unterschieden: Die unmittelbare Darstellung der eigenen Gedanken und Erfahrungen (Lyrik), das Reden in fremder Rolle (Nachahmung: Drama), und die aus Beidem gemischte (Epos). Die zweite Art wird nur in so weit gebilligt als sie Nachahmung von edlem Thun und edlen Personen ist (S. 8 f.). Die Musik im engeren Sinne sodann wird III, 10 f. betrachtet, die übrige Kunstthätigkeit III, 11: Auch sie wird aus ethisch-pädagogischen Gesichtspunkten gesäubert und auf das Einfachste reduciert: in dieser Gestalt wird sie dann lebendig in der Liebe des Schönen (S. 12). Die Gymnastik (S. 13—18), die ganze körperliche Seite der Ausbildung, ist an sich das Secundäre, durch den Charakter der geistigen Seite Mitbestimmte; sie wird daher nur im Allgemeinen gezeichnet, parallel der Musik, und die Eigenschaft der Einfachheit und Natürlichkeit gefordert, in Folge dessen künstliche und ängstliche Körperpflege (Diätetik und Heilkunst) verworfen (S. 14—17). Auch die Körperübungen sind nicht Selbstzweck, sondern nur als Mittel das Feuer zu wecken (17); überhaupt darf die Gymnastik nicht einseitig betrieben werden, so wenig als die Musik, sondern nur die Verbindung und rechte Mischung beider ist das Wahre (17. 18).

Drittens Stellung und Aufgabe der Wächter im Staate (III, 19—IV, 5): Die Vorzüglichsten von ihnen werden regieren, die Anderen deren Helfer sein (III, 19. 20). Diese ihre bevorzugte äußere Stellung gründet sich auf ihre Bevorzugung durch die Natur und hört mit dem Schwinden der letzteren auf (S. 21). Damit aber ihr Interesse aufgehe in dem des Ganzen, alles selbische Interesse gründlich beseitigt sei, dürfen die Wächter kein Eigenthum haben (S. 22). Zwar werden sie damit gegenüber von den Andern scheinbar benachtheiligt; aber ihr Glück ist davon nicht abhängig und für ihre Stellung und das Glück des ganzen Staates ist es nothwendig (IV, 1). Auch fällt die Benachtheiligung dadurch weg daß der Grundsatz der Eigenthumslosigkeit auf alle Stände des Staates ausgedehnt wird (IV, 2). Indem so die Spaltung in Reiche und Arme wegfällt ist der Staat stark nach außen und innen (IV, 2). Aufgabe der Regierenden ist es dafür zu sorgen daß er

so bleibt, daß er einen Umfang behält der weder die Selbständigkeit noch die Einheitlichkeit gefährdet, innerhalb desselben die Functionen an die Einzelnen zu vertheilen, Alles nach dem Grundsatz absoluter Einheit und Gleichheit einzurichten, und Neuerungen namentlich von der Erziehung (besonders Musik) fern zu halten (IV, 3), als der Wurzel des ganzen Staates, von deren Beschaffenheit alles Uebrige abhängt (S. 4). Fehlt es aber an der Grundlage, so ist alles Nachbessern am Einzelnen vergeblich (S. 4 u. 5).

Ueber den religiösen Theil der Einrichtungen wird die Aufstellung eigener Bestimmungen von der Hand gewiesen und dem delphischen Apollon überlassen (IV, 5).

Ist nun dieser Staat vollkommen gut, so faßt er die Cardinaltugenden der Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit in sich (IV, 6). Die Weisheit (Wohlberathenheit) hat ihren Sitz in den Regierenden (S. 6), die Tapferkeit (Festigkeit in Gefahren und Versuchungen) in den Helfern oder Kriegern (S. 7); die Besonnenheit besteht im Einklang der Regierenden und Regierten, in der Unterordnung der Schwächeren unter die Zucht der Besseren (S. 8 u. 9); die Gerechtigkeit endlich (S. 9—17) beim Einzelnen wie beim Staate im Einklang aller Theile, darin daß jeder Theil das Seinige thut, beim Staate jeder der drei Stände, der berathende (regierende), helfende, erwerbende, beim Einzelnen jede der drei Seiten der Seele, die Vernunft (= das Berathende = Weisheit), das Zornartige oder der (sittliche) Wille (= das Helfende = Tapferkeit), und das sinnliche Begehren (= das Erwerbende), mit welcher Eintheilung gelegentlich (S. 190) parallelisiert wird die nationale, daß das weisheitsliebende Volk die Hellenen seien, das zornhafte die Nordländer, das erwerblustige die Südvölker. Für die Richtigkeit jener Begriffsbestimmung wird gleichsam die Probe gemacht durch Erörterung des gegentheiligen Begriffes, der Ungerechtigkeit (S. 18) und des gerecht oder ungerecht Handelns (S. 18). Endlich soll überdieß eigens erwiesen werden daß das Gerechthandeln (als Grundbedingung des Glückes) auch nützlich ist, und es werden zu diesem Zwecke parallel mit vier Arten der Staatsverfassung vier Arten der Seele zu unterscheiden angefangen (IV, 18. V, 1): als diese Erörterung unterbrochen (und

erst im achten Buche wieder aufgenommen) wird dadurch daß Polemarchos und Areimantos nähere Auskunft begehren über einen vorher nur kurz berührten Punkt, nämlich

die Stellung des weiblichen Geschlechts im Staate (V, 1), zu welcher Darlegung sich Sokrates nach einigem Sträuben entschließt (V, 2). Die Natur der beiden Geschlechter ist zwar verschieden, aber nur in Bezug auf geschlechtliche Functionen; in allen anderen Beziehungen — namentlich den bei den öffentlichen Verrichtungen in Betracht kommenden — ist zwischen den beiden Geschlechtern nur der Unterschied daß das männliche im Ganzen durchgängig stärker ist als das weibliche; innerhalb der Geschlechter selbst aber ist allerdings ein Unterschied der Begabung. Daraus ergibt sich der Grundsatz: Das weibliche Geschlecht im Ganzen ist im Wesentlichen zu denselben (öffentlichen) Verrichtungen berufen wie das männliche und hat daher dieselbe Erziehung zu erhalten wie dieses; die zu Wächtern geeigneten Weiber also sind gleichfalls in der angegebenen Weise durch Musik und Gymnastik zu bilden, werden deßhalb möglichst gut sein und den Staat zu einem möglichst guten machen (V, 3—6). Gemäß der Aufhebung des Eigenthums im ganzen Staate werden auch die Weiber gemeinsam sein, wobei aber die Regierenden insgeheim in Bezug auf die Paarung (der besten Frauen mit den besten Männern und nur innerhalb des besten Alters) solche Veranstaltungen zu treffen haben daß eine möglichst gute Race erzielt wird. Nur das in solcher Weise Erzeugte darf am Leben bleiben und wird gemeinsam und öffentlich erzogen, ohne daß Eltern und Kinder einander gegenseitig kennen; sondern die Bezeichnungen als Eltern, Geschwister und Kinder werden auf die ganzen entsprechenden Altersclassen ausgedehnt (C. 7—9). Die dadurch entstehende Einheit der Interessen und Verkettung zu Einer großen Familie bildet eine Quelle reichsten Glückes für das Staatsganze wie für den Einzelnen (C. 10—13) und macht den Staat nach außen stark. Bestimmungen über das Verhalten bei Kämpfen mit äußeren Feinden; Theilnahme der Kinder am Kriege, als ungefährdete Zuschauer (C. 14, S. 231 f.); Strafen und Belohnungen für das Benehmen der einzelnen Krieger (C. 14 f. S. 233—235); Verfahren gegen die Feinde. Unterscheiden zwischen Hellenen und Barbaren, bloßen Zwistigkeiten und eigentlichen Kriegen; Vorschrift

glimpflicheren Verfahrens in den Fällen ersterer Art (C. 15 f. S. 235—238).

Endlich die Frage von der Ausführbarkeit eines solchen Ideals von Staat ist auf das Urteil über die begriffliche Richtigkeit der Aufstellungen von keinem Einfluß (C. 17, S. 239 f.); auch wird die Wirklichkeit immer hinter dem Ideale zurückbleiben (C. 17, S. 240); indessen ist der Weg zur Verbesserung des gegenwärtigen Zustandes und Verwirklichung des Ideals der daß die Philosophen in den Staaten Regenten werden und die Regenten nur Philosophen sein dürfen (C. 18). Philosophen aber sind Diejenigen welche die Weisheit als solche lieben, deren Gegenstand das rein Seiende ist, im Unterschiede von der Menge, welche beim Meinen stehen bleibt, das in der Mitte steht zwischen Wissenschaft und Unwissenheit und zum Gegenstande hat das was in der Mitte liegt zwischen dem rein Seienden und dem nicht Seienden, also die Vielheit der Erscheinungswelt (C. 19—22.)

Druckfehler.

S. 196, Z. 10 v. u. l. Ueberlegung (st. Ueberzeugung).

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 3

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: Plato
WERKE, BOOK III. Part 1

Bibliographic Irregularities in the Original Document

List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

_____Page(s) missing/not available:_____

_____Volumes(s) missing/not available:_____

✓ Illegible and/or damaged page(s): Spots on p. 266, 267

_____Page(s) or volumes(s) misnumbered:_____

_____Bound out of sequence:_____

_____Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from:_____
_____

_____Other: Best Copy Available

BEST COPY
AVAILABLE

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart

Zweihundertneunundfünfzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1856.

Platon's
Werke.

Vierte Gruppe:

Die Platonische Kosmik.

Drittes Bändchen.

Zehn Bücher vom Staate.

Drittes Bändchen.
Buch VI und VII.

von
Dr. Wilhelm Wiegand,
Gymnasialdirektor in Worms.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1856.

Sechstes Buch.

1. [p. 484] Sokrates. Hierauf fuhr ich fort: was also die wahren Weisheitsfreunde und die nicht wahren anlangt, so wäre, mein lieber Glaukon, nach Durchführung einer langen Untersuchung wohl endlich klar, worin das Wesen beider besteht. — Glaukon. Ja vielleicht wär' es auch mittels einer kurzen nicht leicht gewesen. — Sokrates. Es scheint nicht; mich jedoch dünkt, es würde sich noch in einem helleren Lichte gezeigt haben, wenn über diese Frage allein der Vortrag sich zu verbreiten gehabt hätte, und wenn nicht so mannigfaltig die noch übrigen durchzuführenden Vorfragen wären behufs einer gründlichen Betrachtung der Hauptfrage: Worin besteht der Unterschied des gerechten Lebens von dem ungerechten? — Glaukon. Welches wäre denn nun hierauf für uns die weitere Vorfrage? — Sokrates. Welche andre, als die unmittelbar darauf folgende? Nachdem als wahre Weisheitsfreunde *) diejenigen sich herausgestellt haben

*) Bei Platon hat der Begriff Philosoph und Philosophie einen viel weiteren Umfang als bei uns Neueren. Philosophie ist bei ihm noch keineswegs eine bestimmte Weise des Denkens, sondern, wie bei Sokrates, noch wesentlich Sache des

welche das ewig unwandelbare Sein zu erfassen vermögen, als die nicht wahren aber die welche im mannigfaltigen und wandelbaren Sein herumtappen; so folgt natürlich nun die weitere Vorfrage: welche von beiden Klassen soll nun Führer des Staates sein? — Glaukon. Durch welche Antwort hierauf würden wir nun diese Frage gehörig erledigen? — Sokrates. Von welcher Klasse es sich offenbar zeigen würde, daß sie die Fähigkeit habe sowohl über das Grundgesetz des Staates als auch über die gehörige Berufserfüllung der Bürgerschaft die Obhut zu führen, diese zu Staatshütern zu bestellen. — Glaukon. Richtig. — Sokrates. Hierauf begann ich also: das wäre aber wohl eine ausgemachte Sache, ob ein Blinder oder ein Scharfsichtiger als Hüter einen Gegenstand überhaupt bewachen solle? — Glaukon. Wie könnte man daran zweifeln! — Sokrates. Scheinen nun in irgend einer Beziehung sich von Blinden diejenigen zu unterscheiden, welche einmal bei dem Mangel der Erkenntniß des wahrhaft Wesenhaften von einem jeden Dinge in ihrer Seele kein himmlisch reines*) Ur-

Lebens. Erst bei Aristoteles beginnt der Name Philosophie im neueren Sinne. Deshalb ist bei Platon φιλόσοφοι ꝛc. schwer mit einem Worte zu übersetzen; ich gebe es bald mit: wahre Weisheitsfreunde, wie hier, bald mit: Jünger der wahren Wissenschaft und dergl. — Man sehe auch unten die Anmerkung zu Kap. 21.

*) Also übersetze ich das Wort ἐναργές, welches bei Homer gewöhnlich von den Göttern gebraucht wird, wenn sie in ihrer wahren himmlischen Gestalt erscheinen. Platon, bei dem das philosophische Denken sich noch in der Dichtersprache ausdrückt, wählte sehr geschmackvoll diesen Ausdruck, um in der Metaphysik das generelle, übersinnliche Wesenhafte oder Identische zu bezeichnen, welches (in der Sprache der modernen Wissenschaft) als Gesetz der Welt der Erscheinung zu Grunde liegt.

bild besitzen und welche sodann auch praktisch nicht im Stande sind, nach Art der Maler mit unverwandtem Blicke auf jenes Urbild der Wahrheit, mit stets damit angestellter Vergleichung und mittels eines möglichst fleißigen Studiums desselben auch hienieden in der Welt der Wirklichkeit die Normen hinsichtlich des Schönen, Rechten und Guten zu schaffen, wenn sie erst noch geschaffen werden müssen, und die bereits geschaffenen durch ihre Obhut unversehrt zu erhalten? — Glaukon. Nein, bei Gott, Solche scheinen sich von Blinden nicht merklich zu unterscheiden. — Sokrates. Werden wir also lieber diese Blinden als Staatshüter anstellen, oder die welche einmal die Erkenntniß vom Wesen jedes Dinges haben, dann auch an Erfahrung vor jenen Blinden nicht zurückbleiben und sonst auch in keinem Stücke von Tüchtigkeit zurückstehen? — Glaukon. Es wäre ja doch abgeschmackt, andre vorzuziehen, wenn sie denn in den übrigen Beziehungen nicht zurückblieben; denn das eben wäre ja der größte Vorzug**), den sie haben könnten! [p. 485] — Sokrates. Nicht wahr, wir hätten also nur die Frage zu erörtern, auf welche Weise sie im Stande wären, sowohl die Vorzüge jener Erkenntniß wie die der Erfahrung zu bekommen? — Glaukon. Ja freilich. — Sokrates. Sonach ist nothwendig, was wir uns schon am Anfang*) dieser Betrachtung als Aufgabe stellten, nämlich zuerst uns über ihren eigentlichen

*) Vgl. Buch V. Kap. 18 und 19, wo diese Materie durch die Abschweifung über die Afterphilosophen oder Meinungsjäger abgebrochen wurde. Veranlaßt wurde diese Abschweifung durch den Einwurf Glaukons: wenn alle Lernlustigen Philosophen oder Weisheitsfreunde genannt werden müßten, wie sie der platonische Sokrates dort definirte, so würden auch gar viele abgeschmackte Leute darunter zu verstehen sein.

**) Erkenntniß vom Wesen der Dinge zu haben.

Charakter zu unterrichten. Und wenn wir uns hierüber gehörig verständigt haben, werden wir uns, glaub' ich, auch darüber verständigen, erstens daß sie in derselben Person die zwei eben genannten verschiedenen Eigenschaften (theoretische und praktische Tüchtigkeit) verbinden können, zweitens daß darum auch keine Anderen die Führer des Staates sein dürfen, als jene (wahren Freunde der Wissenschaft). — Glaukon. Und wie können wir uns hierüber unterrichten?

2. Sokrates. Nun denn, in Betreff der wahren wissenschaftlichen Charaktere müssen wir doch bereits über diese erste Eigenschaft einverstanden sein*), daß sie immer Lust und Liebe haben müssen zu solchem Lerngegenstande, welcher ihnen den Schleier zu lüften vermag von jenem Sein, das ewig ist und keiner Veränderung unterworfen ist durch Entstehen und Vergehen? — Glaukon. Ja. — Sokrates. Ferner auch darüber, daß sie Lust und Liebe haben zu allen möglichen Zweigen jenes Seins, daß sie weder einen kleinen noch einen größeren, weder einen mehr oder minder geachteten Theil davon mit Wissen und Willen unbeachtet lassen, ganz wie wir es vorhin an den Beispielen der Ehr- und Geschlechtsliebe gezeigt haben? — Glaukon. Richtig bemerkt. — Sokrates. Nach dieser ersten Haupteigenschaft sieh' nun einmal weiter, ob es unbedingt nothwendig ist, daß nebst jener auch im Besitze dieser zweiten Haupteigenschaft von Geburt aus sein müssen diejenigen, welche dereinst solche Männer sein sollen, wie wir sie vorhin bezeichneten. — Glaukon. Und worin bestände denn diese zweite Haupteigenschaft? — Sokrates. Nicht zu täuschen und wissentlich auch die Täuschung sich nicht beikommen zu lassen, sondern sie zu hassen, dagegen Wahrheit zu lieben. — Glaukon. Wahrscheinlich ja. —

*) Vgl. Buch V. Kap. 19.

Sokrates. Nicht nur, mein Lieber, wahrscheinlich, sondern auch unbedingt nothwendig ist's, daß der durch angeborenen Trieb in Jemand Verliebte die sämmtliche Verwandtschaft und Eigenthümlichkeit des Liebchens gern haben muß. — Glaukon. Ja richtig. — Sokrates. Würdest du nun Etwas finden, was der Weisheit eigener wäre als die Wahrheit? — Glaukon. Keineswegs. — Sokrates. Ist es also möglich, daß ein und derselbe Charakter ein Freund der Weisheit und der Täuschung sei? — Glaukon. Gewiß nicht. — Sokrates. Der wahre Wißbegierige muß also nach jeder Wahrheit gleich von Kindheit an das möglichst größte Verlangen tragen. — Glaukon. Ganz gewiß. — Sokrates. Ferner von jedem Menschen, bei welchem die Begierden und Bestrebungen sich mit Gewalt auf einen einzigen Gegenstand hinwerfen, wissen wir wohl, daß sie in den übrigen Beziehungen bei diesem schwächer sind, wie etwa bei einem durch Seitenkanäle abgeleiteten Strome. — Glaukon. Freilich. — Sokrates. Bei dem Menschen, bei welchem sie sich in den Studien und überhaupt im Bereiche des Wissens entladen, werden sie demnach wohl ihren Hauptzug auf das reine Seelenvergnügen haben, in Bezug auf die sinnlichen Vergnügen aber versiechen, wenn er kein heuchelnder, sondern ein wahrer Freund der Weisheit (Philosoph) sein will. — Glaukon. Ganz nothwendig. — Sokrates. Die dritte Eigenschaft eines Solchen ist also denn besonnene Mäßigung und Entfernung von aller Gewinnsucht; denn die Triebfedern, derentwegen man mit so großem Kraftaufwand nach Geld und Gut strebt, dürfen bei Keinem in der Welt weniger die Thätigkeit bestimmen, als bei einem Solchen. — Glaukon. So ist's. — Sokrates. Viertens muß man auch auf folgende Eigenschaft sehen, wenn du den angeborenen Charakter eines wahren Freundes der Weisheit und den des falschen unterscheiden [p. 486] willst. — Glaukon.

Auf welche? — Sokrates. Daß dir nicht einer mit niederträchtiger Gemeinheit behaftet ist; denn im größten Widerspruch steht gemeine Kleingeisterei mit einer Seele, welche Natur und Geist*) in ihrer Allgemeinheit und Gesammtheit stets zu erfassen streben soll — Glaukon. Ja ganz wahr! — Sokrates. Dem Geiste, der die Naturgabe einer großartigen Denkart und eines Blickes in die Ewigkeit und das gesammte Sein hat, wird dem wohl nun das menschliche Leben als etwas Großes vorkommen können? — Glaukon. Unmöglich. — Sokrates. Also auch den Tod wird ein Solcher nicht für etwas Schreckliches halten? — Glaukon. Nein. — Sokrates. Eine von Geburt feige und niederträchtige Seele also kann mit wahrer Wissenschaft offenbar nichts zu schaffen haben. — Glaukon. Scheint mir nicht. — Sokrates. Weiter! Wenn einer nun hübsch mäßig, nicht habsüchtig, nicht niederträchtig, kein Windbeutel, kein Feigling ist, könnte der wohl je unverträglich oder ungerecht sein? — Glaukon. Nein. — Sokrates. Bei Beobachtung einer Seele, ob sie eine wahre Freundin der Weisheit sei oder nicht, mußt du natürlich also fünftens auch auf diese Eigenschaft von ihrer Jugend an sehen, ob sie gerecht und human, oder unverträglich und roh ist. — Glaukon. Ja, darauf jedenfalls. — Sokrates. Gewiß wirst du auch die sechste Eigenschaft nicht außer Acht lassen wollen? — Glaukon. Und was ist das für eine? — Sokrates. Gelehrigkeit oder Ungelehrigkeit; oder erwartest du, daß Einer etwas ordentlich lieben werde, bei dessen Verrichtung er mit Schmerzen arbeitet und kaum mit geringem Erfolge? — Glaukon. Kann wohl nicht sein. —

*) Natur und Geist — so übersetze ich mit Vorbedacht im Sinne der alten Philosophie die Ausdrücke: *θεῖον τε καὶ ἀνθρεπίνον*.

Sokrates. Jetzt von der siebenten Eigenschaft! Wenn er von dem, was er gelernt, nichts behalten könnte, weil er voll von Vergessenheit wäre, muß da sein Kopf vom Wissen nicht leer bleiben? — Glaukon. Jedenfalls. — Sokrates. Bei nutzlosen Anstrengungen wird er natürlich wohl in den Fall kommen müssen, daß er sich sowohl wie auch eine solche Beschäftigung haßt. — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Eine vergeßliche Seele also dürfen wir niemals unter die wahren Jünger der Wissenschaft aufnehmen, sondern wir müssen verlangen, daß sie ein gutes Gedächtniß haben. — Glaukon. Ja, das jedenfalls. — Sokrates. Achtens dürfen wir wohl den Satz aufstellen: die Eigenschaft einer den Künsten der Musen abgeneigten und alles Maßes ermangelnden Natur hat auch nur zur Maßlosigkeit ihren Zug. — Glaukon. Freilich. — Sokrates. Wahrheit*) aber hältst du mit Maßlosigkeit verwandt oder mit Maßhaltigkeit? — Glaukon. Mit Maßhaltigkeit**). — Sokrates. Einen angeborenen inne-

*) *Ἀλήθεια* wird hier wie auch anderswo von Platon im objectiven Sinne genommen und bedeutet die ewig währende, unveränderliche Wesenhaftigkeit der Dinge, die Ideen, im Gegensatze der wandelbaren Erscheinung.

**) Das hier flüchtig berührte Dogma seiner Philosophie erörtert Platon ausführlicher im Philebus p. 23. Steph. Jedes Ding besteht hiernach aus der Vereinigung des Realen oder Materiellen (*ἄπειρον*) und des Idealen oder Formellen (*πέρας*) unter der höheren Kausalität (*αἰτία, μέτριον καὶ καίριον*) des alle Formen, Maße und Gesetze gebenden höchsten Guts. Jede symmetrische, schöne Form ist daher eine Erscheinung des Göttlichen in der Wirklichkeit. Da nun der wahre Philosoph die Aufgabe hat, allmählich zur vollen Erkenntniß der Idee vom höchsten Gut zu gelangen, so muß er unter andern auch einen angeborenen Sinn für alle schöne Formen und Regelmäßigkeiten haben und muß, wie wir

ren Sinn für Maß und schöne Form müssen wir daher neben den anderen Eigenschaften als achte verlangen; diesem Sinne wird dann der angeborene Trieb den Weg zur Schauung des Wesenhaften eines jeden Dinges leicht machen. — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Und was ist nun der Schluß aus allem Dem? Scheinen wir dir nicht hier lauter Eigenschaften aufgezählt zu haben, welche alle einzeln nothwendig für eine Seele sind, die das (ideelle) Wesenhafte gehörig und vollständig erfassen soll, und folgt nicht jede dieser Eigenschaften aus der anderen? — Glaukon. Ja wohl. — [p. 487] Sokrates. Wirst du nun in irgend einer Weise ein Studium tadelnswerth finden, was einer gehörig zu betreiben niemals im Stande sein wird, wenn er nicht angeboren hat ein gutes Gedächtniß, Gelehrigkeit, eine hohe Denkart, Sinn für schöne Formen, Neigung und Verwandtschaft zu Wahrheit, zu Gerechtigkeit, zu wahrer Männlichkeit, zu besonnener Mäßigung? — Glaukon. Nicht einmal der Tadel selbst könnte es tadeln. — Sokrates. Und so von Geburt aus begabten Männern, wenn sie überdem sowohl an Bildung wie an Alter die höchste Reife erreicht haben, würdest du diesen nicht einzig und allein unseren Staat anvertrauen?

3. Da fiel Adeimantos in's Wort: O Sokrates, gegen diese vorzüglichen Eigenschaften möchte wohl Niemand im Stande sein, einen Widerspruch zu erheben; dagegen aber ist hier eine andere Einrede am Ort; denn die Zuhörer von deinen Beweisführungen,

---

schon oben Buch III, Kap. 12 hörten, während seiner jugendlichen Bildung nichts hören und sehen, als was den Charakter der schönen Form trägt, damit also das Schöne und Göttliche außer ihm das Göttliche in ihm allmählich wecke und nähre.

wie du sie eben da lieferst, machen allemal diese ärgerliche Erfahrung: aus Unerfahrenheit in der Kunst des Fragens und Antwortens meinen sie von deiner begrifflichen Schlußkette bei jeder Frage nur um einen ganz kleinen Schritt von ihrer Ansicht abgeleitet zu werden; wenn aber die kleinen Schritte am Ende der Erörterungen summirt werden, so erscheint der Irrgang ein großer und mit den ersten Sätzen im Widerspruch. Und gerade wie die im Brettspiel Ungeübten von den darin Geschickten endlich eingeschlossen werden und nicht mehr zu ziehen wissen: so glauben auch jene sich eingeschlossen und wissen gleicherweise bei dieser anderen Art von Brettspiel, aber nicht mit Steinen sondern mit Sätzen, nichts mehr vorzubringen, obgleich sie der Ansicht bleiben, daß die eigentliche Wahrheit nichts desto weniger auf der Seite ihrer ursprünglichen Meinung stehe. Diese Bemerkung mache ich aber zunächst im Hinblick auf den vorliegenden Fall. Denn jetzt müßte dir einer freilich eingestehen, theoretisch könne er gegen jeden einzelen Fragesatz von dir nichts einwenden, in der Praxis aber finde er folgende Bemerkung bestätigt: Alle, welche bei ihrer Verlegung auf Wissenschaft sie nicht behufs einer gewissen allgemeinen Bildung treiben und dann in ihrer Jugend noch verlassen, sondern etwas länger dabei verweilen, sind ganz überspannte Menschen, um nicht zu sagen ganz verdorbene; dagegen diejenigen, welche es darin zum Ruhme der größten Tüchtigkeit bringen, tragen doch von dem Studium, das du so erhebst, wenigstens den Nachtheil davon, daß sie für die Staaten unbrauchbar werden. — Sokrates. Hierauf nahm ich das Wort: Glaubst du denn, daß die Leute, welche solche Aeußerungen thun, Unwahres reden? — Adeimantos. Das weiß ich nicht, aber deine Ansicht hierüber möchte ich gerne hören. — Sokrates. Da kannst du vernehmen, daß sie meines Dafürhaltens die Wahrheit zu reden scheinen. — Adeimantos. Und wie

soll dann damit die Behauptung sich zusammen reimen, daß die Staaten nicht eher ihres Unheils ledig werden, bis die vorhin beschriebenen ächten Jünger der Wissenschaft darin die Regenten sind, sie, von denen wir zugestehen, daß sie für sie unbrauchbar sind? — Sokrates. Du stellst mir hier eine Frage, deren Beantwortung nur durch ein Bild sich geben läßt. — Adeimantos. Ja du bist, glaub' ich, gar nicht der Mann, der in Bildern zu reden gewohnt ist!

4. Sokrates. So? Du beliebst auch noch zu scherzen, nachdem du mich in die Verlegenheit eines so schwierig zu führenden Beweises gebracht hast? Bei dieser Schwierigkeit vernimm daher jenes Bild, damit du noch besser [p. 488] einsiehst, wie zähe ich an der Sprache in Bildern hänge. Denn das Schicksal, welches die tüchtigsten Jünger der Wissenschaft in Bezug auf die Verwaltung der Staaten erfahren, ist so hart, daß es sonst gar kein einzelnes Ding in der Welt gibt, dem ein ähnliches begegnet; man muß daher bei der Erläuterung und bei der Vertheidigung derselben durch ein Bild dasselbe von einer Mehrheit hernehmen, wie z. B. die Maler thun, wenn sie Bockshirsche und dergleichen Zusammensetzungen malen. Denke dir nämlich einmal, über mehrere Schiffe oder auch nur über eines gebe es einen Schiffsherrn von folgenden Eigenschaften: an Größe und Stärke des Körpers zwar über alle, die sich im Schiffe befinden, erhaben; aber harthörig, eben so mit kurzem Gesichte und auch mit kurzem Verstande über das Schiffswesen. Denke dir dabei die Schiffsmannschaft im Aufruhr gegen einander wegen Führung des Steuerruders, indem ein jeder davon wähne, daß er es führen müsse, ohne die Kunst davon gelernt zu haben, ohne seinen Lehrmeister angeben zu können, noch auch die Zeit in welcher er sie gelernt habe. Denke dazu, daß die Mannschaft behaupte, jene Kunst sei gar kein

Gegenstand des Lernens, ja sie sei gar bereit, den, welcher sie als einen Gegenstand des Lernens hinstelle, zusammen zu hauen; daß ferner die Mannschaft die Person des Schiffsherrn beständig mit Bitten und allen möglichen Bewegungsmitteln umlagert, er möge ihnen doch das Ruder überlassen; daß sie, wenn sie ihn weniger mit Worten bewegen als eine andere Partei, die Gegner erstlich entweder ermorden oder aus dem Schiffe hinauswerfen, zweitens dem guten Schiffsherrn durch einen Schlaftrunk oder durch einen Rausch oder durch sonst ein Mittel die Hände binden und dann die Herrschaft des Schiffes ergreifen, mit allem Vorhandenen schalten und walten, dabei unter Zechen und Schmausen dahin schiffen, wie es bei solchen Leuten natürlich zu erwarten steht; daß sie überdieß den Kerl, welcher bei ihrer Absicht auf die Herrschaft sei es durch Ueberlistung oder Ueberwältigung des Schiffsherrn hilfreiche Hand anzulegen versteht, unter großen Lobsprüchen einen Meister im Schiffswesen sowie in der Ruderführung und einen Mann nennen, der die Schifffahrt aus dem Grunde verstehe, dagegen Den, welcher sich dazu nicht versteht, als einen unpraktischen Menschen tadeln; daß sie dabei nicht einmal so Viel vom ächten Steuermann wissen, daß er nothwendig auf die Jahres- und Tageszeit, auf Himmel und Gestirne, auf Winde und alles sonstige in seine Kunst Einschlagende Acht haben muß, wenn er wahrhaft ein Schiffsherrscher sein will, — und daß sie im Wahne stehen, theoretische und praktische Vorstudien behufs der Ruderführung, möchten es nun Einige zugeben oder nicht, könne derselbe unmöglich empfangen in Verbindung mit der Eigenschaft eines tüchtigen Steuermanns. Wenn nun dergleichen in den Schiffen vorgeht, wird da nicht der wahrhaft für das Ruder Geeignete bei den Seglern in den also bestellten Schiffen ein luftiger Spekulant, ein spitzfindiger Grübeler, ein für sie unpraktischer Mensch [p. 489] heißen? — Adei-

mantos. Ja sicherlich. — Sokrates. Ich glaube nun nicht, daß du die nähere Nachweisung dieses Bildes zu sehen brauchst, wie es nämlich ganz auf die Staaten paßt in Bezug auf ihr Verhalten zu ächten Jüngern der Wissenschaft; du begreifst ja, was ich damit sagen will? — Adeimantos. Ja wohl. — Sokrates. Wem die Nichtachtung der Wissenschaftsfreunde in den Staaten auffällt, dem bringe denn nun zuvörderst dieses Bild bei und suche ihn zu überzeugen, daß es noch viel auffallender wäre, wenn sie geachtet würden. — Adeimantos. Ja, das will ich. — Sokrates. Dazu auch, daß er in dem Satze: die Tüchtigsten in der gelehrten Welt seien für das Volk unpraktisch, sonach allerdings eine Wahrheit sage; nur befiehl ihm an, von dieser Unbrauchbarkeit die Schuld denen zu geben, die sie nicht gebrauchen, aber nicht der Tüchtigkeit. Denn es hat ja doch keine Art, daß ein Steuermann die Schiffsleute ansteht, sich von ihm beherrschen zu lassen, und so auch nicht, „daß die Weisen an die Thüren der Großen kommen", sondern der berühmte Urheber dieses Witzwortes*) hat sich einer Unwahrheit schuldig gemacht; die richtige Art ist vielmehr die, daß der Kranke, mag es nun ein Großer oder ein Geringer sein, den Aerzten in das Haus kommen muß, und daß jeder Regierungsbedürftige zu den Thüren des Regierungsverständigen komme, nicht aber daß das eigentliche Herrschertalent, wenn es in Wahrheit etwas taugt, die der Beherrschung Bedürftigen bitte, daß sie sich beherrschen lassen. Wenn also der, dem die Verachtung der

*) Der schon in Buch I als Weiser personificirte Simonides, welcher nach Aristoteles (Rhetor. II, 16, womit vergl. Menage zu Diog. Laert. II, 69) soll auf die Frage der Gemahlin Hierons, ob Weisheit oder Reichthum den Vorzug verdiene? geantwortet haben: der Reichthum verdiene ihn, denn man sehe ja die Weisen an die Thüren der Reichen kommen.

Gelehrten von Seiten der Politiker auffällt, die jetzigen Staatslenker mit den eben erwähnten Schiffsleuten und die von diesen geschimpften unpraktischen oder metaphysischen Grübeler mit den ächten Steuermännern vergleicht: so wird er das Rechte nicht verfehlen. — Adeimantos. Ganz richtig. — Sokrates. Schon einmal aus diesen Gründen und aus diesen Umständen ist es also nicht leicht, daß das edelste Studium von denen, die gerade das entgegengesetzte Streben haben, Achtung erhalten kann; aber die bei weitem größte und gewaltigste Verleumdung widerfährt wissenschaftlichem Studium durch jene, welche von solchem Profession machen, und von diesen läßt du den Ankläger der Wissenschaft sagen, die Meisten der sich darauf Legenden seien ganz schlechte Menschen, die Tüchtigsten davon aber unpraktisch, wobei ich dir beifällig bemerkte, daß du eine Wahrheit aussprächest, nicht wahr? — Adeimantos. Ja.

5. Sokrates. Nicht wahr, von der angeblichen Unbrauchbarkeit der tüchtigen Jünger der Wissenschaft hätten wir die Ursache bereits dargethan? — Adeimantos. Ja wohl! — Sokrates. Beliebt es dir denn hierauf nun auch die Nothwendigkeit nachzuweisen, daß die meisten der angeblichen Hochgelahrten verdorben sein müssen, und, falls wir es vermögen, den Beweis zu versuchen, daß auch daran die ächte Wissenschaft nicht schuld sei? — Adeimantos. Ja allerdings. — Sokrates. So lass' uns denn hören und diese Nachweisung mit der Erinnerung an unsere Unterhaltung von jenem Punkte*) an beginnen, wo wir die Anlage darstellten, mit welcher einer geboren werden müsse, wenn er ein Mann vom höchsten sittlichen Adel werden solle. [p. 490] Vor allem war seine Führerin, wenn du es noch im Sinne hast, die Wahr-

*) Oben Kap. 2.

heit, welcher er in jedem Fall und auf jede Weise folgen müßte, widrigenfalls wäre er ein Windbeutel und könne an ächter Wissenschaft keineswegs Theil haben. — Adeimantos. Ja so hieß es. — Sokrates. Nicht wahr, dieser eine und erste Punkt steht schon mit den heutigen*) Ansichten darüber schnurstracks im Widerspruch? — Adeimantos. Ja wohl. — Sokrates. Werden wir uns aber nicht mit gutem Fug hier auf unsere Behauptung berufen, daß der wahrhafte wissenschaftliche Forscher nur der sein könne, welcher von Natur für das Streben nach dem reinen Sein seine Richtung hat, daß er nicht verbleiben könne bei den mannigfaltigen Individuen, denen nur die subjective Meinung ein Sein zuschreibt; sondern daß er vielmehr weiter gehen müsse und sich nicht blenden noch in seiner Liebe zur Wahrheit kalt machen lassen dürfe, bis er das ursprüngliche reine Wesen von jedem Dinge erfaßt hat, und zwar mit demjenigen Seelenvermögen, mit welchem es zu erfassen einem so Begabten zukömmt, d. h. mit demjenigen, welches mit dem reinen Sein verwandt ist: und hat er mit diesem Seelenvermögen dem wahren Sein sich einmal genähert und sich mit ihm begattet, objective Vernunft und Wahrheit erzeugt; so wird er dann im Besitze der Erkenntniß sein, erst wahrhaft zu leben anfangen, in diesem wahren Leben immer mehr zunehmen, und so endlich von seinem Geburtsschmerze Ruhe bekommen, eher aber nicht**). — Adeimantos. Ja ganz füglich. — Sokrates. Und

*) Man denke hier an die Weisheit der (zu keiner Zeit ausgehenden) Sophisten, wornach es gar keine objective Wahrheit gab; der Mensch war ja nach ihnen das Maß aller Dinge.

**) Daß der Schmerz aus der Liebe zum Schönen die Urquelle alles höheren geistigen Strebens sei, entwickelt Plato ausführlicher Symp. p. 206. E.

was folgt nun weiter aus jener Grundtugend der Wahrheit? Wird der eben beschriebene Liebhaber der Wahrheit im geringsten eine Neigung zu Täuschung und Lüge haben, oder ganz im Gegentheil diese verabscheuen? — Adeimantos. Verabscheuen. — Sokrates. Natürlich, wenn die Wahrheit seine Führerin ist, so können wir ihr, glaub' ich, keine Compagnie von Untugenden folgen lassen. — Adeimantos. Unmöglich. — Sokrates. Im Gegentheil, einen verständigen und gerechten Charakter werden wir der Wahrheit als Begleiter geben müssen, und mit diesem hängt denn ferner die besonnene Mäßigung aller Begierden zusammen. — Adeimantos. Richtig. — Sokrates. Und damit natürlich auch das übrige Gefolge eines nach Wahrheit dürstenden Charakters; doch wozu brauchen wir sie noch einmal von vorn wiederholtenmals*) aufziehen zu lassen? Du erinnerst dich ja wohl, daß nach dem Ergebniß unserer Untersuchung von den eben erwähnten Tugenden das natürliche Gefolge war: Männlichkeit, großartige Denkart, Gelehrigkeit, gutes Gedächtniß. Und hierauf machtest du den Einwurf: ein jeder müsse zwar mit meiner Ansicht theoretisch nothwendig einverstanden sein, sähe man aber von der Theorie ab auf die in Wirklichkeit vorkommenden Personen, die der Gegenstand jener Theorie sind, so könne er nicht umhin zu behaupten, daß viele davon unpraktisch, die meisten aber von Grund aus sitt-

*) Ich übersetze nach der Vulgata ἀναλαμβάνοντα, welche ich gegen das von Schneider und nach ihm auch von K. F. Hermann (in seiner bei Teubner in Leipzig 1852 erschienenen Ausgabe) aufgenommene ἀναγκάζοντα vertheidigt habe in meiner Nachrenlese der Kritik u. Exkl. des platonischen Staates (in der Zeitschr. für die Alterthumsw. 1834. Nr. 107 bis 109, 1835. Nr. 52—54 und 1842 im Juni-Heft, sowie im Wormser Gymnasial-Prüfungsprogr. vom J. 1842 u. 1846). — Ueber die Stelle hier s. 1835, Nr. 52, S. 420.

lich verdorben wären. Und auf diesen Einwurf suchten wir dann die Ursache dieses üblen Rufes, und standen bereits bei der Frage, warum denn die Mehrzahl sittlich verdorben sei, und haben nun deßwegen die erforderliche angeborene Eigenschaft der wahren Wissenschaftsfreunde noch einmal wiederholt und sie in ihrer nothwendigen Aufeinanderfolge dargestellt. — Adeimantos. Ja es ist so.

6. Sokrates. Hinsichtlich dieser für ächte Wissenschaft erforderlichen Anlage müssen wir nun erstlich die verschiedenen Zerstörungsarten in Betracht ziehen, durch welche sie bei so vielen zu Grunde geht, und von derselben nur ein klein wenig sich durch die Flucht rettet, dessen Inhaber man dann bekanntlich wenn auch nicht nichtsnutz doch unpraktisch nennt; zweitens hernach auch in Betrachtung ziehen die Seelenbeschaffenheiten derer, welche die erwähnte ächte Anlage zur Wissenschaft nachäffen [p. 491] und unberufen sich zum Studium derselben hindrängen, und wie sie dann, weil sie zu einem für ihre Kräfte nicht geeigneten und deren Maß übersteigenden Geschäft sich drängen, auf mancherlei Weise sich Blößen geben und dadurch auf alle Art und bei aller Welt ächt wissenschaftlichem Streben den üblen Ruf anhängen, wie du ihn da beschreibst. — Adeimantos. Und welches sind denn nun die Zerstörungsarten, welche du da meinst? — Sokrates. Ich will sie dir, wenn ich im Stande bin, darzustellen versuchen. Vor allem nun wird uns, denk' ich, alle Welt zugestehen, daß eine Naturanlage der oben beschriebenen Art nebst allen den hohen Eigenschaften, welche wir eben von einem verlangten wenn er vollkommen ein Jünger der Wissenschaft werden wolle, selten und in geringer Zahl unter Menschen vorkommen wird, oder glaubst du's nicht? — Adeimantos. Ja gewiß. — Sokrates. Für diese nun zugestandener Maßen ursprünglich wenigen Köpfe sieh' nun wie

viele und große Gefahren! — Adeimantos. Welche denn? — Sokrates. Was erstens am aller wunderbarsten lautet, ist, daß jeder einzelne der Vorzüge, welche wir an jener Anlage gerühmt haben, die denselben besitzende Seele verderben und von ächter Wissenschaftlichkeit abziehen kann, nämlich der Vorzug hoher Männlichkeit, Besonnenheit und den aller aufgezählten Tugenden. — Adeimantos. Ja auffallend lautet das! — Sokrates. Ein zweites Verderben und Abziehen liegt in den sogenannten Gütern, als da sind: Schönheit, Reichthum, Körperstärke, eine im Staate einflußreiche Verwandtschaft und überhaupt alle Herrlichkeiten, welche mit den genannten Dingen verschwistert sind; da hast du im Allgemeinen, was ich in diesen zwei Sätzen meine. — Adeimantos. Ja ich hab's, ich möchte indessen gern auch eine speciellere Ausführung dieser von dir ausgesprochenen Sätze hören. — Sokrates. Da thue denn einen ordentlichen Blick in die Gesammtheit der Natur, und es wird dir sonnenklar werden: jene vorhin hinsichtlich der (wenigen) wahren Talente angedeuteten Gefahren werden dir dann nicht mehr auffallend vorkommen. — Adeimantos. Wie soll ich denn das machen? — Sokrates. Von jedem Gesäme und Geschöpf, sei es aus dem Pflanzen- oder Thierreiche, wissen wir, daß dasselbe, wenn es nicht die ihm zukommende Nahrung, Witterung und Oertlichkeit erhält, desto mehr hinter den ihm eigenthümlichen Vollkommenheiten zurückbleibt, je edler es ist; denn auf das Edle wirkt das Schlechte zerstörender als auf das Nichtedle. — Adeimantos. Allerdings. — Sokrates. Es hat somit allgemein seine Richtigkeit, denk' ich, daß ein Geschöpf, je edler es ist, bei einer für es ganz unpassenden Nahrung desto schlechter wegkomme als das gemeine. — Adeimantos. Ja. — Sokrates. Nichtwahr, mein lieber Adeimantos, wir dürfen demnach auch aus dieser allgemeinen Wahrheit die Behauptung aufstellen, daß

auch die Edelsten allemal ganz besonders schlecht werden, wenn sie eine schlechte Erziehung bekommen? Oder meinst du, die großen Verbrechen und die ausgemachteste Schlechtigkeit kämen von einer gemeinen und nicht vielmehr aus einer der Anlage nach herrlichen, aber durch die erhaltene Nahrung verdorbenen Naturanlage, da ja eine schwache Natur zu Großem weder im Guten noch im Schlechten Veranlassung sein kann? — Adeimantos. Nein, von keiner gemeinen, sondern von einer solchen Natur. — Sokrates. Die vorhin von uns verlangte [p. 492] Naturanlage für den künftigen ächten Freund der Wissenschaft wird, denk' ich, wenn sie den gehörigen Unterricht erhält, in jeder Tugend nothwendig zur Reife gelangen, dagegen wird sie, wenn das Samenkorn ihres Talentes in dem ihr gehörigen Unterrichtsboden nicht gepflegt und genährt wird, zum Gegentheil ausschlagen, falls nicht ein Gott ihr zu Hilfe kommen sollte. Oder bist vielleicht auch du der Meinung, wie die Menge, daß das Verderben dieser oder jener jungen Leute von Sophisten ausgehe, daß aber diejenigen sophistischen Doctoren der Gelehrtheit, welche hie und da eigne Lehrstühle haben, die Urheber davon seien, und daß in diesen die Hauptquelle des Verderbens liege? Im Gegentheil eben die Leute, welche diese Klagen führen, sind selbst die größten Doctoren und verstehen es weit meisterhafter die Menschen dazu zu bilden und abzurichten, wozu sie wollen, und zwar nicht nur junge, sondern auch alte, nicht nur männlichen, sondern auch weiblichen Geschlechts! — Adeimantos. Wann denn? — Sokrates. Wann sie zu großen Haufen*) beisammen in Volksversammlungen oder in Theatern oder in Krieglagern oder überhaupt sonst in einem

*) K. F. Hermann will zu πολλοί den Artikel zugefügt haben, aber die bündige Sprache Platon's wiederholt nicht überflüssig das Subject. Stallbaum hat hier dieses Wort hinlänglich erläutert, und hiernach habe ich es übersetzt.

öffentlichen Volkszusammenfluß sitzen und da jedesmal über diese oder jene Reden und Handlungen theils Tadel theils Lob aussprechen und jenen sowohl durch übermäßiges Auszischen wie diesen durch übermäßiges Zuklatschen übertreiben, während noch dazu die Felswände und der Platz, an welchem sie sich eben befinden, durch den Widerhall den Lärmen des Tadels und Lobes noch verdoppeln*). Welchen Herzenszug, wie man zu sagen pflegt, muß da nun ein junger Mensch haben? Und welche Schulbildung könnte hiegegen ein Damm sein, welche nicht von dem Schwalle solcher Schmäh- und Lobreden weggeschwemmt würde, und welche nicht in diesem Strudel dem Strome folgte, wohin dieser eben treibt? Und wird er nicht dieselben Dinge schön und häßlich nennen, nicht dieselben Dinge treiben wie jene Menge, nicht denselben Charakter annehmen? — Adeimantos. Ja das folgt mit der größten Nothwendigkeit.

7. Sokrates. Und doch haben wir die größte Nothwendigkeit noch nicht vorgebracht! — Adeimantos. Welche denn? — Sokrates. Die, welche jene Staats-Schulmeister und Staats-Doctoren durch Thätigkeit hinzufügen, wenn sie mit Worten nicht überreden können. Oder weißt du nicht, daß sie den, welcher ihnen nicht folgt, mit Verlust der bürgerlichen Ehren, mit Geld- und

*) Ein sehr sprechendes Portrait von dem leichtfertigen und ungestümen Charakter des atheniſchen Volkes. Vgl. Wachsmuths H. A. I. 2. S. 151 f., dem unsere Stelle nicht entgangen ist. „Im Ungestüm aber (heißt es S. 152) bildete die attische Unverschämtheit sich immer mehr aus, der attische Blick (Ἀττικὸν βλέπος) konnte Symbol der Frechheit werden. Die würdelose Leichtfertigkeit aber war begleitet von Ränkesucht, Habsucht und Blutdurst." — Fiat applicatio!

Todesstrafen züchtigen? — Adeimantos. Ja, ich kenne sie gar wohl! — Sokrates. Welcher andere Weisheits-Doctor oder welche häusliche Belehrungen können nun wohl jenen das Gegengewicht halten, um darüber obzusiegen? — Adeimantos. Ich glaube, keiner. — Sokrates. Freilich nicht, und es nur zu wagen, verriethe schon einen großen Unverstand. Denn es geschieht nicht, geschah nicht und wird auch wohl nicht geschehen, daß*) es eine andere Denkweise in Absicht auf Tugend gebe, als die, welche durch die Anleitung jener Staats-Schulmeister eingepflanzt wird, versteht sich, nach dem gewöhnlichen Gange menschlicher Weise, mein Lieber; die außerordentliche Fügung eines Gottesfingers, wie man zu sagen pflegt, nehmen wir bei unserer Behauptung freilich aus: denn wohl gemerkt, wenn du behauptest, das, was sich unter solchen Verfassungen noch rette [p. 493] und zur gehörigen Vollkommenheit gelange, habe die besondere Fügung eines Gottes gerettet: so wäre diese Aeußerung gar nicht so ungereimt. — Adeimantos. Freilich, und ich habe eigentlich auch gar keine andere Meinung. — Sokrates. Nun denn, so mußt du ferner nebst dem auch noch folgende Meinung haben. — Adeimantos. Was für eine? — Sokrates. Daß ein jeder der um Geld lehrenden Doctoren, welche jene Staats-Doctoren Sophisten nennen und für Gegner ihres Treibens halten, nichts Anderes in seinem Unterrichte verbreitet, als eben nur jene Grundsätze der politischen Volksmenge, über welche sie in den Versammlungen saalbadert, und dieß dann Staatsweisheit nennet. Dieß gemahnt einen dann gerade

*) Die Aenderung welche hier Nägelsbach und nach ihm mein gelehrter Freund K. F. Hermann im Texte vorschlägt, kann ich nicht billigen: in der Uebersetzung folge ich hier Stallbaum, der in einer ausführlichen Note die Vulgata, wie es mir scheint, hinlänglich erklärt hat.

so, wie wenn jemand bei Haltung einer ungeheuren und starken Bestie die Leidenschaften und Begierden derselben in der Hinsicht kennen lernte, wie man ihr näher treten und wie man sie antasten dürfe, wann sie am wildesten oder am zahmsten sei, aus welchen Gründen, sowie unter welchen Bedingungen sie gewöhnlich Töne hören lasse, und auf welche Töne eines Anderen sie besänftigt und aufgebracht werde; und wenn er alles Dieß dann durch Beobachtung und Zeitaufwand erlernt hätte, es dann Wissenschaft hieße, in eine wissenschaftliche Form brächte und hinsichtlich dieser Lehrsätze sowohl wie jener Neigungen ohne gründliche Kenntnisse der eigentlichen Begriffe von Schön oder Häßlich, von Gut oder Schlecht, von Gerecht oder Ungerecht doch alle diese Ausdrücke von den Sinnesarten des ungeheuren Thieres brauchte, indem er das gut hieße was diesem Vergnügen machte, und das schlecht worüber es aufgebracht würde, dabei aber sonst gar keine andere innere vernünftige Begründung geben könnte als daß er die unbedingten Naturbedürfnisse gerecht und schön hieße: aber von dem großen Unterschiede zwischen dem eigentlichen Naturtriebe und dem wahrhaft Guten weder eine klare Ansicht bekommen hätte noch ihn einem Anderen zeigen könnte. Würde bei solchem Verfahren einer dir nicht als ein entsetzlicher Lehrer vorkommen? — Adeimantos. Ja, mir wenigstens. — Sokrates. Wär' aber wohl nun ein Unterschied zwischen diesem und jenem, welcher es für Weisheit hält, der vielköpfigen und bunten Volksmenge bei ihren Zusammenkünften ihre Leidenschaft und ihre Gelüste abgemerkt zu haben, sei dieß nun in der Malerei oder in der Musik oder in der Staatsweisheit, mit welcher letzteren es natürlich hier dieselbe Bewandtniß hat wie mit jenen Künsten*)? — Adeimantos. Gewiß nicht

*) Dieser ganze Satz ist im Deutschen nöthig, um hier das δή ganz wieder zu geben.

verschieden; denn eine ausgemachte Sache ist das: wenn jemand sich mit jener Menge abgibt und vor ihr entweder mit einer Poesie oder sonst mit einem Kunstwerke oder in einem Staatsdienste auftritt und außer den ihn ohnehin schon beengenden Natureinflüssen sich auch noch dem Einflusse des Pöbelurtheils unterwirft: so gebietet ihm dann die sprüchwörtlich gewordene Nothwendigkeit des Diomedes*), nur solche Leistungen zu liefern, welche den Beifall der Menge erhalten können; aber daß diese Leistungen sich auf das ewig Gute und Schöne gründeten, hast du darüber schon einen eine andere Rechtfertigung geben hören, die nicht lächerlich gewesen wäre? — Adeimantos. Ja ich glaub' es, und ich werde auch keine hören, die es nicht wäre.

8. Sokrates. Nachdem du nun alle diese Ursachen vom Verderben wahrhaft wissenschaftlicher Anlagen beherzigt hast, so bedenke auch noch diese (Ursache) unter Erinnerung an das, was schon oben angedeutet wurde. Das Schöne an sich und nicht die sichtbare Mannigfaltigkeit von Schönheiten, oder überhaupt jedes Ding an sich und nicht die sichtbare Mannigfaltigkeit von Dingen, kann möglicher Weise das [p. 494] der große Haufen je annehmen oder daran glauben? — Adeimantos. Durchaus nicht. — Sokrates. Wahrhaft wissenschaftlichen Sinn kann also einmal der größte Haufen unmöglich haben. — Adeimantos. Unmöglich. — Sokrates. Die wahren Freunde der Wissenschaft müssen demnach auch nothwendig von ihm getadelt werden. — Adeimantos. Nothwendig. — Sokrates. Und dann natürlich auch von den gemeinen Pfuschern in der Wissenschaft, welche sich mit dem Pöbel einlassen und ihm zu gefallen suchen? — Adeimantos. Versteht sich. — Sokrates. Schon bei diesen hier erwähnten Gefahren siehst du irgend eine Möglichkeit, daß eine wahrhaft wissenschaftliche Natur sich retten, bei ihrem Berufsgeschäfte standhaft verbleiben und zum Ziele kommen könne? Betrachte die Sache aber noch weiter aus dem zweiten der oben angedeuteten Gesichtspunkte*). Wir waren doch bekanntlich einverstanden, daß die Eigenthümlichkeit der erwähnten ächt wissenschaftlichen Natur bestehe: in den Anlagen zu Gelehrigkeit, einem guten Gedächtnisse, Männlichkeit, Hochherzigkeit? — Adeimantos. Ja. — Sokrates. Wird nun ein Mensch von solchen geistigen Vorzügen nicht von Jugend auf unter allen seinen Gespielen in allen Stücken der erste sein, besonders wenn auch seine Körpergestalt seinem Geiste entspricht? — Adeimantos. Ja ohne Zweifel. — Sokrates. Da werden denn, denk' ich, schon Wünsche gehegt werden, ihn einst, wann er einmal älter wäre, zu ihren Planen zu gebrauchen, von Verwandten sowohl wie von Mitbürgern. — Adeimantos. Jedenfalls. — Sokrates. Sie werden also auch ihm demüthig-

*) Dieses Sprüchwort ist nicht mit dem Scholiasten zu dieser Stelle auf den Diomedes, den Sohn des Tydeus, zu beziehen; sondern mit Schleiermacher auf Diomedes aus Thrakien, der nach dem Scholiasten zu Aristoph. Eccles. V. 1021 die Fremdlinge zwang, seine Töchter zu beschlafen, und hernach ermordete. Wie bei diesem Diomedes auf eine kurze Lust unabwendbar die Nothwendigkeit des Todes folgte, ebenso steht denen, die sich mit dem sei es in einen Kittel sei es in Seide gekleideten Pöbel einlassen, nach der kurzen Freude des Beifalls der moralische Tod wenigstens, oft auch noch der physische dazu, bevor.

*) Oben Kap. 6 hatte Sokrates zwei Hauptzerstörungsarten der ächten wissenschaftlichen Natur angegeben: 1) gerade die einzeln hervorstehenden geistigen Eigenschaften derselben; 2) alle s. g. (irdischen) Güter, wie Schönheit, Reichthum ꝛc. — Adeimantos hat hierauf diese zwei paradox klingenden Sätze etwas ausführlicher zu erläutern.

lich Bitten zu Füßen legen, tiefe Bücklinge machen, und so seine hoffentlich einflußreiche Stellung der Zukunft durch frühzeitige Schmeicheleien schon im voraus in Beschlag nehmen. — Adeimantos. Ja, so geht es gern. — Sokrates. Wie wird nun ein Solcher*) unter solchen Umständen sich benehmen, besonders wenn er Bürger einer großen Stadt ist, darin die Rolle eines reichen und vornehmen Mannes spielt, dazu noch wohlgestaltet und schlank gewachsen ist? Wird er da nicht von einer unbegrenzten Hoffnung erfüllt werden und die Meinung von sich haben, daß er nicht nur die Gebiete Griechenlands, sondern auch die des Auslandes zu regieren im Stande sein werde? Wird er nebstdem sich nicht übermüthig erheben, sich in die Brust werfen und den Kopf voll Eitelkeit und leeren Dünkels ohne Verstand haben? — Adeimantos. Ja sicher. — Sokrates. Wenn zu einem Menschen in diesem Zustande Jemand nun ganz friedlich hinträte und ihm die Wahrheit sagte, daß er kein Hirn im Kopfe habe; daß er noch einer tieferen Einsicht bedürfe, diese aber nicht zu erwerben sei, wenn man nicht um ihren Besitz wie ein treuer Knecht sich bemühe: glaubst du, daß seine von so vielen Uebeln umlagerten Ohren hierauf leicht hören würden? — Adeimantos. Weit gefehlt. — Sokrates. Wenn nun aber auch Einer vermöge ganz vorzüglicher Anlagen und wegen seiner Neigung zu wissenschaftlichen Forschungen darauf merkte, zu Studium gelenkt und hingezogen würde: was thun da wohl jene, welche dadurch glauben seine Dienste und seine Connexion zu verlieren? Werden sie nicht jedes mögliche Mittel aufbieten, jede mögliche Ueberredung anwenden einmal in Bezug auf seine eigne Person, damit er ja nicht sich

*) Die Ausleger merken hier an, daß hier Alkibiades porträtirt werde.

bereden lasse, und dann auch in Bezug auf jenen Wahrheitsprediger, damit er nichts ausrichte, indem sie diesem Letzteren im Privatleben Schlingen legen und ihn bei der Staatsbehörde in gefährliche Processe stürzen*)? — [p. 495] Adeimantos. Ja ganz nothwendig. — Sokrates. Gibt es nun eine Möglichkeit, daß ein solcher zur wahren Wissenschaft gelangen kann? — Adeimantos. Durchaus nicht.

9. Sokrates. Siehst du nun, daß wir nicht ohne Grund die Behauptung aufstellten: gerade die einzelnen Bestandtheile des wissenschaftlichen Kopfes seien gewissermaßen eine Hauptursache des Abkommens vom Studium, dafern sie nämlich in verkehrte Pflege gerathen; die zweite Hauptursache davon seien die sogenannten Güter: Reichthum und überhaupt die ganze Herrlichkeit dieser Welt? — Adeimantos. Freilich nicht ohne Grund, sondern die Behauptung hatte ihre Richtigkeit. — Sokrates. So groß und von der Art, mein Bester, ist also denn die Gefahr und das Verderben der edelsten und für die edelste Beschäftigung bestimmten Naturanlage, die nach unserer Aussage ohnehin schon so selten ist. Und aus den Individuen dieser Art gehen nun bekanntlich für die Staaten wie für die einzelnen Bürger die größten Uebelthäter hervor, wie auch die Wohlthäter, wenn sie durch besonderen glücklichen Zufall diese letztere Richtung nehmen; ein armseliger Kopf dagegen fügt Keinem etwas Großes zu, weder einem Bürger noch einem Staate. — Adeimantos. Ganz wahr! — Sokrates. Während nun einerseits diese auf jene Weise entarteten Abtrünnigen der wahren Wissenschaft, deren nächste Angehörige sie ist**), eben darum weil sie dieselbe sitzen

*) Sokrates?

**) Die ganze Stelle, insbesondere diese Worte, erhalten ihr Verständniß durch das zu Athen bestehende Gesetz, daß eine

und im Stiche lassen, ihrerseits kein ihren Anlagen entsprechendes, wahres Leben führen, drängen sich ihr, wie einer von ihren nächsten Verwandten verlassenen Waise, andere unberufene auf und hängen ihr dann dadurch solche Schmach und Schande an, wie sie deiner Aussage nach von ihren Anklägern vorgeworfen werden: von denen, welche sich tiefer mit ihr einließen, wäre ein Theil zu nichts nütze, der größte Theil sogar sehr sträflich. — Adeimantos. Ja das sind die Aeußerungen, welche gethan werden. — Sokrates. Und werden ganz mit Recht gethan. Wann nämlich andere Menschenkindlein sehen, daß dieser Platz leer steht und schöne Titel und Würden mit sich bringt: so springen, wie die Zuchthäusler in die heiligen Freistätten entlaufen, eben so freudig aus ihren Professionen in das Bereich der Wissenschaft alle jene, welche etwa im beschränkten Kreise ihres ursprünglichen Handwerks die Nase etwas hoch tragen. Denn der Wissenschaft, wenn gleich sie im erwähnten Zustande sich befindet, bleibt doch, wenigstens im Vergleich zu den übrigen Professionen, noch ein Ansehen übrig, welches alle überstrahlt. Darnach trachten nun bekanntlich die meisten, obgleich sie erstlich schon von Natur unvollkommene Anlagen haben und dann auch unter dem Drucke ihrer Professionen und Handwerke in Folge der Stubenhockereien eben so hinsichtlich ihrer Seelen zusammengeschrumpft und ausgemergelt sind, wie sie auch schon am Körper die Zeichen der Verkrüppelung tragen; oder ist das nicht eine nothwendige Folge? — Adeimantos. Ja sicher. — Sokrates. Ge-

Waise von ihrem nächsten Verwandten geheiratet oder ausgesteuert werden mußte; je nach dem sie reich oder arm war, wurde sie von dem nächsten Verwandten gesucht oder geflohen. Darauf nicht achtend wollte Stallbaum vor προσήκει eine Negation eingeschoben haben, was den schönen Sinn der Stelle ganz zerstören würde.

währen denn nun jene Leute wohl einen anderen Anblick, als etwa ein zu einem Sümmchen Geld gekommener Gesell in einer Schmiede, neulich erst der Sklavenkette entwischt, jetzt aber in einem Bade rein gewischt, in ein neues Gewand gekleidet, wie ein Bräutigam herausgeputzt und bereit, die Tochter seines Herrn zu heirathen, weil sie verarmt und von ihren nächsten Verwandten verlassen ist? — Adeimantos. Kein [p. 496] sehr verschiedener Anblick! — Sokrates. Was für Erzeugnisse müssen nun solche Leute hervorbringen? Nicht bastardartiges und schlechtes Zeug? — Adeimantos. Ganz nothwendig. — Sokrates. Nun hievon die Anwendung! Wann Leute, die für eine höhere Bildung gar keine Fähigkeiten haben, ohne die gehörige Ebenbürtigkeit sich mit derselben verehlichen, was für Hirngeburten und Ansichten müssen diese dann erzeugen? Nicht wohl solche, welche in Wahrheit*) den Namen Sophistereien verdienen, und was gar keine Spur eines edlen Ursprungs, und auch nicht den Werth eines gründlichen Nachdenkens an sich trägt? — Adeimantos. Ja das allerdings.

10. Sokrates. Es bleibt also, mein lieber Adeimantos, eine ganz geringe Zahl von ebenbürtigen Freiern der wahren Wissenschaft, entweder ein von Verbannung ereiltes, von Natur edles und wohl erzogenes Gemüth, welches aus Mangel der erwähnten Verderber bei ihr geblieben ist, oder wann in einer

*) Man denke, daß von den damaligen Feinden der philosophischen Bildung auch die Lehren eines Sokrates mit den Truglehren der Sophisten in Eine Rubrik geworfen wurden, wie von den heutigen Philosoph und Atheist als synonym betrachtet werden. Uebrigens habe ich weiter unten in diesem Satze das von Ast, Stallbaum und K. F. Hermann als unächt eingeschlossene ἄξιον mit Schneider beibehalten und übersetzt. Ich vermuthe den Fehler der Stelle in ἐχόμενον. S. meine Nebenlese ꝛc. a. a. O. 1835. S. 420.

kleinen Stadt eine große Seele geboren wird, welche das Treiben um die Staatsmaschine aus Geringschätzung übersieht; manchmal mag einer oder der andere Kopf auch von einem anderen Metier, das er nicht ohne Grund unter seiner Würde hält, zu ihr übergehen; auch der unserem Freunde Theages angelegte Zügel kann im Stande sein, dabei festzuhalten. Beim Theages nämlich ist alles Uebrige darauf angelegt zum Abwendigwerden von der Wissenschaft; aber die schwächliche Gesundheit, welche ihm die Theilnahme an Staatsgeschäften verwehrt, hält ihn dabei fest. Und was mich betrifft, so war bei mir die göttliche Stimme meines guten Geistes*) in mir schuld, welcher Fall hier jedoch nicht angeführt werden darf, denn er ist bei keinem der Freunde der Wissenschaft vor mir vorgekommen. Und welche nun von**) dieser ohnehin geringen Anzahl wohl gerathen sind und einmal gekostet haben, wie süß und herrlich die Sache ist, und welche andererseits die Tollheit des souveränen Pöbels sehen; ferner sehen, daß Niemand, um es gerade heraus zu sagen, in den Staatsangelegenheiten etwas mit gesundem Menschenverstande treibt; daß es auch keinen zweiten Mann giebt, mit welchem man zum Schutze der gerechten Sache mit heiler Haut ausziehen könnte, sondern daß man wie ein

*) Ueber die göttliche Stimme des guten Geistes in Sokrates (Dämonion) vgl. Plat. Apolog. p. 31 C., 40 A., Theag. p. 128 D., Ast zu Phaedr. p. 271, Schneider zu Xenoph. Mem. I, 1, Ritter's Gesch. der Phil. alter Zeit, Bd. II. S. 39. Uebrigens läßt Platon den Sokrates hier ganz historisch getreu von dem Dämonion sagen, daß es ihn, wie die Krankheit den Theages, von der Politik abgehalten habe. Die Stimme des sokrat. Dämonion war nur negativ.

**) Ich folge der Lesart γενόμενοι, welche Schneider gegen die andere γευόμενοι wohl vertheidigt hat; ich übersetze es aber anders, als er.

unter wilde Thiere gerathener Mensch, ohne den Willen mitzusündigen oder ohne die Kraft allen Ungethümen Widerstand zu leisten, noch vor einer Dienstleistung gegen den Staat oder seine Freunde zu Grunde geht, ohne Nutzen für sich und die Uebrigen, — wer, sag' ich, alle diese Umstände in vernünftiger Ueberlegung zusammenfaßt: wird ganz in der Stille leben, nur seine Geschäften warten und wie einer, der beim brausenden Sturme einer Staubwolke oder eines Platzregens sich unter Dach gestellt hat, beim Anblicke der Uebrigen im Schmutze eines zügellosen Treibens sich in der Seele freuen, wenn er nur das Leben hienieden rein von Ungerechtigkeit und frevelhaften Handlungen vollbringen und von demselben mit guter Hoffnung, heiter und guten Muthes Abschied nehmen kann. — Adeimantos. Und gewiß hat er dann nichts Geringes [p. 497] erkämpft, wenn er so scheiden kann. — Sokrates. Und doch auch nicht das Allergrößte, weil ihm nicht das Glück einer seinen Anlagen entsprechenden Staatsverfassung zu Theil ward; denn in einer entsprechenden Staatsverfassung würde er sich selbst noch mehr vervollkommnet und nebst dem Heile seiner eigenen Seele auch das des Staates bewirkt haben.

11. Diese Frage also, aus welchen Gründen die wahre Wissenschaft in Verruf gerathen, und daß nicht mit Recht, scheint mir einmal hinlänglich beantwortet zu sein, wenn nicht du noch etwas vorzubringen hast. — Adeimantos. Nein, ich habe über diese Frage nichts mehr vorzubringen; aber was die jener Wissenschaft entsprechende Staatsverfassung anlangt, welche der heutigen verstehst du denn darunter? — Sokrates. Gar keine auf dieser Welt, denn das ist ja eben die Klage von mir, daß es unter den heutigen gar keine Staatseinrichtung gibt, welche für die Entwicklung eines ächt wissenschaftlichen Kopfes geeignet wäre; deßhalb verwandelt und verändert sich auch seine ursprüngliche Anlage, und

wie ein in ein anderes Land verpflanztes ausländisches Gewächs endlich unterliegt und ausartend in die Natur des Inlandes gerne übergeht, so kann auch jene wissenschaftliche Pflanzschule ihre angeborene Kraft nicht bewahren, sondern schlägt in eine andere Art aus. Wenn sie aber den Boden des vollkommensten Staates einmal bekömmt, wie sie selbst eine Vollkommenheit ist: dann wird sie sonnenklar zeigen, daß sie ursprünglich göttlich war, alles Uebrige aber menschlich, sowohl hinsichtlich der Anlagen als auch der Beschäftigungen. Offenbar wirst du nun darnach fragen, welches jene Staatsverfassung sei. — Adeimantos. Nicht getroffen! denn darnach wollte ich nicht fragen, sondern ob es eben jene Verfassung sei, welche wir beim Aufbaue unseres Staates dargestellt haben. — Sokrates. Ja diese ist's in den übrigen Beziehungen wie ganz besonders in dem Hauptpunkte, von dem oben schon die Rede war, als wir sagten, daß in dem Staate immer ein Halt für eben das theoretische Ideal der Verfassung im Staate dasein müsse, welches auch du als Gesetzgeber eben aufrecht hieltest und darnach die Gesetze gabest. — Adeimantos. Ja davon war die Rede*). — Sokrates. Aber nicht mit der gehörigen Entwicklung, aus Furcht vor euren Einwürfen, durch welche ich von euch bereits angedeutet bekommen habe, daß die nähere Erörterung jenes Ideals lang und schwierig ist; denn auch der übrige Theil der Beweisführung ist nicht durchweg sehr leicht**). — Adeimantos. Welcher denn? — Sokrates. Auf welche Weise ein Staat mit gründlicher Wissenschaft sich befaßt, ohne dadurch unterzugehen. Denn alles Große hat ja seine Schwierigkeit, und, wie der Spruch sagt, das Himmlische leidet Gewalt. — Adeimantos. Aber dessen ungeachtet muß die Beweisführung ihr Ende bekommen, und dieser übrige Theil in's Klare gebracht werden! — Sokrates. Nicht der böse Wille, sondern es wird, wenn irgend was, das Unvermögen daran hinderlich sein; denn was meine Bereitwilligkeit anlangt, so wirst du diese schon als Augenzeuge kennen. Sieh' aber auch jetzt eine Probe, wie bereit und waghalsig ich in dieser Beziehung bin: ich wage den Satz auszusprechen, daß ganz auf die entgegengesetzte Weise, als es heut' zu Tage geschieht, jenes Studium der Staat angreifen müsse. — Adeimantos. Wie? — Sokrates. Heut' zu Tage sind die, welche es ergreifen, noch junge Bürschchen, kaum [p. 498] aus den Knabenschuhen, und wenn sie so mittendurch zwischen den Geschäften der Haushaltung und ihres Gewerbes bis zum schwierigsten Theile vorgedrungen sind, so lassen sie es liegen, und diese gelten noch für die größten Freunde der Wissenschaft (unter dem schwierigsten Theile verstehe ich aber die Beschäftigung mit Begriffen)*); wann sie dann in der

*) Vgl. oben Kap. 1.

**) Sokrates hatte Buch V, Kap. 17 die Aufgabe bekommen, zu zeigen: 1) daß der eben dargestellte Staat möglich sei; 2) wie er möglich sei. Möglich ist er, wie Sokrates nach Beseitigung von mancherlei Einwürfen bisher bewiesen hat, wenn ihn Philosophen regieren. Von jetzt an schreitet er zum zweiten Theil dieser Beweisführung.

*) Die Beschäftigung mit Begriffen ist wohl ebenso im Deutschen wie das griechische τὸ περὶ τοὺς λόγους ein populärer Ausdruck für Dialektik. Zum Verständnisse dieser Stelle muß man sich erinnern, daß nach Platon die wahre Philosophie aus zwei Theilen oder vielmehr aus zwei Stufen besteht: 1) der philosophische Trieb (Eros), 2) die dialektische Methode. Diese letztere besteht hauptsächlich in der Beschäftigung mit Begriffen, und zwar erstlich mit der Begriffsbildung (συναγωγή) und dann mit der Begriffseintheilung (διαίρεσις); die erstere Function besteht in der Zurückführung des Vielen der Erfahrung auf einen Gattungs-

späteren Zeit auf die Veranlassung, weil auch Andere dieß thun, zum Besuche von Vorlesungen sich bequemen, so glauben sie Wunder was sie thäten, indem sie im Wahne leben, daß man jenes Studium nur als Nebenwerk zu treiben brauche; gegen das hohe Alter aber hin erlischt ihr Eifer mit wenigen Ausnahmen noch viel mehr als die Sonne des Heraklitus, indem er so bald bei ihnen sich nicht wieder entzündet*). — Adeimantos. Wie soll man die Wissenschaft aber nun treiben? — Sokrates. Ganz entgegen gesetzt: schon Jünglinge und Knaben müssen eine dem jugendlichen Alter angemessene Geistesentwicklung und Wissenschaft bekommen, dabei auch für die Ausbildung ihrer Körper sorgen, so lange sie wachsen und zu Männern reifen und dadurch eine fördernde Stütze für ihre geistige Bildung gewinnen; beim Herannahen des Alters aber, in welchem das Seelenleben die volle Reife zu erlangen beginnt, die Uebungen derselben steigern; endlich, wann die Körperkraft schon nachläßt und für die Staats- und Kriegsdienste nicht mehr ausreicht, dann müssen sie, von Allem entbunden, nur ihre Seele weiden und jedes andere Geschäft höchstens als Nebenwerk treiben diejenigen, welche glücklich leben und nach ihrem Ende dem hier vollbrachten Leben ein entsprechendes Loos folgen lassen wollen.

12. Adeimantos. Ja das heiß' ich waghalsige Sätze aufstellen, o Sokrates; ich glaub' indessen, daß die Meisten derer,

begriff, die zweite in der organischen Zerlegung des Gattungsbegriffes in seine Artbegriffe. — Die Vorschule zur Dialektik besteht im methodischen Unterricht in der Mathematik. — Daß die meisten Schüler Platon's zur Beschäftigung mit Begriffen keine Lust hatten, wissen wir auch aus Aristoteles bei Aristoxenus Harm. Elem. II. p. 30. ed. Meibom.

*) Heraklitus sagte, daß die Sonne jeden Tag eine neue sei, daß sie Abends erlösche und Morgens sich wieder entzünde.

die sie hören, dir noch wagehalsiger widersprechen und sich auf keine Weise davon überzeugen lassen werden, besonders Thrasymachos hier. — Sokrates. Entzweie doch mich und Thrasymachos nicht, nachdem wir eben Freunde geworden sind und auch vorher keine Feinde waren. Ich will es ja durchaus nicht an Versuchen fehlen lassen, bis ich entweder diesen und die Uebrigen zur Ueberzeugung gebracht, oder doch wenigstens etwa eine Vorarbeit dazu für jenes Leben der Zukunft geliefert habe, wann sie nach einer abermaligen Geburt etwa wieder auf solche Untersuchungen stoßen*). — Adeimantos. Ja da hast du auf einen kurzen Termin appellirt! — Sokrates. Auf die Zeit eines Augenblicks ja nur, mit der Ewigkeit verglichen! Wenn übrigens der große Haufen sich von meinen Behauptungen nicht überzeugt, so ist dieß gar kein Wunder: denn wir haben ja noch niemals in Praxi die hier aufgestellte theoretische Behauptung wahrgenommen, sondern nur ähnliche Phrasen, welche künstlich in ein äußeres System gebracht waren, nicht Gedanken, welche unwillkürlich mit der Wirklichkeit identisch sind; ein menschliches Individuum gar, welches dem Ideale der Tugend gleich ist, sie so vollkommen wie möglich sowohl in der Praxis wie in der Theorie ausdrückt, in einem ähnlichen Staate die oberste Macht und Gewalt besitzt, dieses haben sie niemals [p. 499] gesehen, weder in der Einheit noch weniger in der Mehrheit, oder glaubst du? — Adeimantos. Nein keineswegs. — Sokrates. Auch haben sie ferner, mein Theuerster, noch keine ächten und uninteressirten Untersuchungen über wissenschaftliche Gegenstände anzuhören bekommen, d. h. von Solchen, welche die Wahrheit mit

*) Eine Anspielung auf die zehntausendjährige Wiederkehr der Dinge, von welcher wir unten Buch VIII, Kap. 3 mehr hören werden.

Anstrengung und auf jede Weise blos des Erkennens wegen suchen und welche vor jenen Pfiffen und Spitzfindigkeiten, welche auf nichts Anderes als auf Rechthaberei und Disputation in Gerichtshöfen wie Hörsälen zielen, sich schon von weitem segnen. — Adeimantos. Nein, solche Vorträge haben sie auch nicht gehört. — Sokrates. Eben deßhalb und in Voraussicht dessen stellten wir vorhin, wiewohl nicht ohne Besorgniß, jedoch von der Wahrheit gezwungen, den Satz auf, daß weder ein Staat noch eine Verfassung noch eben so wenig ein menschliches Individuum vollkommen werden könne, bis jenen wenigen wahren Jüngern der Wissenschaft, welche wenn auch nicht als nichtswürdig doch als unpraktisch verschrieen sind, eine gewisse zwingende Nothwendigkeit aus Ungefähr zustößt, mögen sie wollen oder nicht, sich mit dem Staate abzugeben und der Stimme des Staatswohles Gehör zu schenken, oder bis Söhne der jetzigen gewalthabenden Familien*) und Königshäuser entweder von selbst oder durch göttliche Eingebung zur wahren Wissenschaft wahre Liebe bekommen. Daß aber einer von beiden Fällen oder alle beide unmöglich seien, dafür, erkläre ich einmal, keinen Grund zu haben; und nur im Falle solcher absoluten Unmöglichkeit könnten wir mit Fug als Solche ausgelacht werden, welche nur theoretische Luftschlösser bauen. Oder ist's nicht so? — Adeimantos. Ja. — Sokrates. Wenn also Fürsten der Wissenschaft zur Verwaltung eines Staates entweder in der unendlichen vergangenen Zeit durch den Zwang einer unbedingten Nothwendigkeit gekommen sind, oder in einer Gegend des

*) Gewalthabende Familie ist die nicht ganz genügende Uebersetzung von Dynasteia, die Bezeichnung der ungesetzlichen, angemaßten Gewalthaberschaft Mehrerer, wie Tyrannis von Einem gesagt wird. S. Wachsmuths H. A. I, 2. S. 102.

Auslandes weit aus unserem Gesichtskreise dazu gegenwärtig kommen, oder noch dazu in Zukunft kommen werden: so wären wir in dieser Beziehung erbötig, die Behauptung mit Gründen durchzufechten, daß die von uns aufgestellte Staatsverfassung wirklich war, wirklich ist, wirklich sein wird, — falls eben jene wahre Wissenschaft die Herrschaft über einen Staat erlangt hat. Absolut unmöglich ist ja die Wirklichkeit unserer Staatsverfassung nicht, sonach sind auch nicht unmöglich unsere Behauptungen; daß ihre Ausführung aber ihre Schwierigkeiten habe, ist von uns auch zugegeben. — Adeimantos. Ja was meine Person betrifft, so denk' ich auch so. — Sokrates. Damit willst du sagen: der große Haufen andererseits denkt nicht so? — Adeimantos. Möglich. — Sokrates. Mein Bester! klag' doch nicht so sehr die Leute des großen Haufens an; sie werden schon eine andere*) Ansicht bekommen, wenn du sie nicht streitsüchtig angehst, sondern mit guten Worten belehrst, die Gelehrsamkeit vom bösen Rufe befreist, ihnen zeigst was für Männer du unter deinen Gelehrten verstehst und wie eben eine nähere Erklärung von ihren Anlagen und von dem [p. 500] Zwecke ihres Studiums gibst, damit die Leute nicht die Meinung behalten, du verständest unter Gelehrten jene, welche sie meinten. Oder gibst du nicht dein Ja dazu, daß sie, wann sie diese Einsicht erhalten, eine andere Meinung bekommen und eine andere Sprache führen werden? Oder glaubst du, es werde jemand aus dem Volke heftig sein gegen den nicht heftigen, boshaft gegen den nicht boshaften, das Volk das an sich ohne Falsch und gutmüthig ist? Ich komme hier deiner Antwort zuvor und

*) Ich folge der gewöhnlichen Lesart ἀλλοίαν, indem ich mich mit der von K. F. Hermann aufgenommenen ἀλλ' οἵαν nicht befreunden kann.

erkläre für meine Person, daß nach meiner Meinung nur unter gewissen Wenigen, nicht unter der Menge, ein so böser Charakter vorkomme. — Adeimantos. Ja, sei versichert, auch ich theile diese Meinung. — Sokrates. Folglich theilst du auch eben diese Meinung, daß am Widerwillen der Leute aus der Volksmenge gegen gelehrte Wissenschaft die Schuld nur jene tollkühnen Eindringlinge ohne Beruf haben, welche jene Leute*) mit Schimpfwörtern behandeln, muthwillig anfeinden und ihre Vorträge nur über Welthändel halten, ein Verfahren, wodurch sie ächt wissenschaftlichem Streben gar keine Ehre machen? — Adeimantos. Jawohl!

13. Sokrates. Es hat auch, mein lieber Adeimantos, wer in Wahrheit seinen Verstand auf das wahrhaft Wesenhafte der Dinge richtet, gar keine Zeit, hinab auf das Treiben der Weltkinder zu blicken, sich mit ihnen herumzuschlagen und dadurch sich Haß und Feindschaft zu bereiten: sondern nur Zeit dafür, seinen Blick und seine Betrachtung auf eine Welt zu richten, worin eine ewige Ordnung und Unwandelbarkeit herrscht, worin die Wesen weder Unrecht thun noch von einander leiden und worin Alles nach einer himmlischen Ordnung und Vernunftmäßigkeit geht, sowie dann diese Welt nachzuahmen und so viel als möglich davon in seinem Leben ein Abbild darzustellen. Oder glaubst du, es sei eine Möglichkeit, daß jemand mit etwas gern umgehe, ohne es nachzuahmen? — Adeimantos. Unmöglich. — Sokrates. Der

*) Schneider's Veränderung αὐτοῖς in αὐτοῖς hat K. F. Hermann mit Sommer mit Recht zurückgewiesen. Eben so unrecht versteht unter αὐτοῖς Stallbaum φιλοσόφοις; ich beziehe es mit Hermann auf οἱ πολλοί. — S. meine Aehrenlese der Kr. u. Erkl. des plat. Staates a. a. O. S. 421, wo ich auch über den Sinn von περὶ ἀνθρώπων gesprochen habe.

mit Göttlichem und Menschlichem umgehende Jünger der wahren Wissenschaft wird demnach auch himmlisch und göttlich, so weit es einem Menschen möglich ist: denn Mangelhaftigkeit gibt es bei allen noch genug. — Adeimantos. Ja allerdings. — Sokrates. Wenn ihm nun irgend ein Zwang aufgelegt wird, darauf zu denken, die in jener Welt geschauten Ideen in das Bürger- und Staatsleben zu verpflanzen und nicht blos auf seine persönliche Bildung zu beschränken: glaubst du, er werde da ein ungeschickter Arbeiter werden in Hervorbringung von besonnener Mäßigung, Gerechtigkeit und überhaupt von jeder Bürgertugend? — Adeimantos. Durchaus nicht! — Sokrates. Ja, wie gesagt, wenn die Leute der Menge nur einmal einsehen, daß wir Wahrheit von ihm berichten, werden sie da noch über die wahrhaften Jünger der Wissenschaft noch aufgebracht sein und unseren Versicherungen mißtrauen, daß ein Staat niemals glücklich werden könne, wenn nicht Maler den Plan dazu entworfen haben nach einem göttlichen Ideale? — Adeimantos. Sie werden nicht mehr aufgebracht sein, wenn sie einmal diese Einsicht bekommen haben werden; aber auf welche [p. 501] Weise denn soll jene Plan-Entwerfung geschehen? — Sokrates. Sie nehmen einen Staat und die menschlichen Naturtriebe wie die Tafel eines zu entwerfenden Gemäldes und machen diese erstlich rein, was gar keine leichte Arbeit ist; aber selbstverständlich unterscheiden sie sich wohl gleich von Anfang an von den übrigen Staatsmännern dadurch, daß sie weder mit einem einzelnen Menschen noch mit einem Staate oder mit einer Gesetzgebung sich befassen wollen, bevor sie ihn entweder schon gesäubert in die Hand nehmen oder selbst sauber machen. — Adeimantos. Und das mit Recht. — Sokrates. Nicht wahr, sodann müssen sie wohl den Grundriß der Verfassung entwerfen? — Adeimantos. Allerdings. — Sokrates. Hierauf, denk' ich, begeben sie sich an

das genauere Ausmalen, sehen dabei öfters hinüber und herüber, bald auf die ursprüngliche Idee des Gerechten, Schönen, Besonnenen ꝛc., bald wiederum auf das in der wirklichen Menschenwelt als solches Geltende, und stellen also mittels ihrer Studien durch Vermählung und Vermischung das Menschen-Ideal dar *), indem sie hiebei nach Jenem sich richten, was bekanntlich schon Homer, wo er es in der Menschenwelt verwirklicht fand **), ein Götterbild und Götter-Ideal genannt hat. — Adeimantos. Ja richtig. — Sokrates. Dabei werden sie bald hier eine irdisch menschliche Farbe austilgen bald dort eine göttliche auftragen, bis sie die irdisch menschlichen Natureigenthümlichkeiten gottgefällig gemacht haben. — Adeimantos. Ja sehr schön muß das Gemälde werden. — Sokrates. Wie? werden wir jene Leute, welche nach deiner vorhinigen Bemerkung ***) im Sturmschritte gegen uns zogen, nun bald überzeugen, daß kein anderer als solcher Verfas-

*) Die Stelle hat allen Herausgebern und Uebersetzern zu schaffen gemacht. K. F. Hermann in seiner Recension der Stallb. Ausgabe glaubte die Vulgata vertheidigen zu können, wenn hinter ἐπιτηδευμάτων ein Komma gesetzt und τὸ ἀνδρεῖκολον als Apposition zu ἐκεῖνο ὃ ἐμπ. genommen würde; in seiner Ausgabe aber folgt er der Bekker'schen und Stallb. Lesart wieder, wobei jedoch das mit dem Vorhergehenden ganz unverbundene ἐμποιοῖεν sehr anstößig bleibt. Ich meines Ortes vermuthe, daß dieses ein altes Einschiebsel ist, ursprünglich wohl ἐμποιεῖν, wie in einem Flor. Cod. steht, was später dem vorhergehenden Optativ conformirt wurde, und nach dieser Vermuthung richtet sich meine Uebersetzung. Die Stelle erklärt sich aus der obigen p. 483 C u. D. Die homerischen Ausdrücke Götterbild und Götter-Ideal bedeuten dasselbe, was die philosophischen ursprüngliche Idee des Gerechten, Schönen (τὸ φύσει δίκαιον etc.).

**) Wie z. B. bei Achilles.

***) Buch V, Kap. 18 oder p. 474 A.

sungsmaler es ist, den wir vorhin bei ihnen so hoch priesen und dessentwegen sie wider uns aufgebracht wurden, weil wir ihm die Verwaltung des Staates zu übergeben befahlen, und werden sie bei Anhörung jener Beschreibung etwas gelassener werden? — Adeimantos. Ja sehr, wenn sie Verstand haben. — Sokrates. In welcher Beziehung werden sie denn auch noch Zweifel erheben können? Etwa daß vom Reich des ewigen und wahren Seins keine Liebhaber unsere Wissenschafts-Jünger seien? — Adeimantos. Wäre unmöglich. — Sokrates. Nun so etwa, daß ihre angeborene Geistesanlage nicht verwandt sei mit dem von uns dargestellten Göttlichen? — Adeimantos. Auch das nicht. — Sokrates. Oder ferner daß eine solche angeborene Geistesanlage nach Erlangung der entsprechenden Bildungsmittel nicht vollkommen sittlich gut sein und mehr als jede andere nach dem Reich Gottes trachten werde? Oder sollten sie es eher von jenen behaupten, welche wir ausgeschlossen haben? — Adeimantos. Nein doch. — Sokrates. Werden sie also noch wild werden bei unserer Behauptung: erstlich daß ehe der Stand der wahren Wissenschaft an die Spitze kömmt, weder Staat noch Bürger Ruhe von ihren Leiden bekommen werden; zweitens daß auch die von uns in der Idee aufgestellte Staatsverfassung nicht eher ihre Wirklichkeit bekommen werde. — Adeimantos. Vielleicht werden sie jetzt weniger wild sein. — Sokrates. Nun, wollen wir sie statt weniger nicht lieber ganz besänftigt und überzeugt sein lassen, damit [p. 502] sie wenigstens ihre Beschämung eingesehen? — Adeimantos. Ganz wohl.

14. Sokrates. Jene Widersager aus dem großen Haufen müssen also von dieser Behauptung (daß die wahre Wissenschaft den Staat regieren müsse) einmal überzeugt sein. Wird aber über folgende weitere Behauptung jemand einen Zweifel haben können,

daß Söhne von Königen oder anderen Machthabern einmal mit ächt wissenschaftlichen Anlagen geboren werden können? — Adeimantos. Niemand. — Sokrates. Daß sie aber trotz dieser angeborenen Anlagen mit großer Wahrscheinlichkeit das Schicksal haben zu verderben, könnte wohl jemand behaupten; denn daß sie allerdings mit Mühe durchkommen, räumen auch wir zusammen ein: dagegen daß in aller Ewigkeit von allen niemals ein einziger unversehrt durchkomme, kann das wohl jemand in gerechten Zweifel ziehen? — Adeimantos. Schlechterdings nicht! — Sokrates. Aber ein Einziger auf der Welt, wenn er einen folgsamen Staat in die Hände bekömmt, ist hinreichend, alle Dinge zu verwirklichen, die jetzt unglaublich sind. — Adeimantos. Ja hinreichend. — Sokrates. Denn wenn irgendwo ein Regent die Gesetze und die von uns angedeuteten Bildungsmittel einführt, so ist dann doch keine Unmöglichkeit vorhanden, daß die Bürger diese Gebote bereitwillig ausführen. — Adeimantos. Auf keinen Fall. — Sokrates. Ferner daß unsere Ansichten auch die Ansichten anderer Leute werden, wäre denn das wohl ein Weltwunder oder Unmöglichkeit? — Adeimantos. Ich glaub' es nicht. — Sokrates. Ferner daß diese Ansichten jedenfalls die besten seien, dafern möglich, das haben wir, wie ich einmal glaube, hinlänglich im Vorhergehenden dargethan. — Adeimantos. Ja hinlänglich. — Sokrates. Nun denn so ergibt sich hieraus das offenbare Resultat: die von uns hinsichtlich der Staatseinrichtung aufgestellten Grundsätze seien die besten, wenn sie verwirklicht würden, schwierig aber sei ihre Ausführung, nicht jedoch ganz unmöglich. — Adeimantos. Ja das ist das Resultat. —

15. Sokrates. Nicht wahr, nachdem diese Frage endlich ihre Erledigung bekommen hat, so sind die übrigen nach dieser noch zu erörtern: erstens nach welcher Methode sowie mittels

welcher Lerngegenstände und Beschäftigungen die Erhalter unserer Staatsverfassung herangebildet werden; zweitens in welchem Alter sie sich mit diesen oder jenen jedesmal beschäftigen sollen? — Adeimantos. Ja freilich ist das noch zu erörtern. — Sokrates. Gar nichts hat mich also mein Pfiff geholfen, daß ich vorhin die häckliche Erörterung in Bezug auf die Art des Weibernehmens und der Kindererzeugung sowie auf die Anordnung der Regenten bei Seite schob, in der Ueberzeugung, daß die Ausführung sowohl mit Volkshaß wie mit großer Schwierigkeit verbunden ist, wenngleich*) sie auf der reinsten Wahrheit beruht; jetzt nämlich ist dessen ungeachtet die Nöthigung gekommen, auf jene Fragen näher einzugehen. Und da sind nun bekanntlich einerseits die Fragen in Betreff der Weiber und Kinder bereits abgefertigt, aber auf das Kapitel von den Regenten ist noch einmal zurück zu kommen, und zwar wie von vorn an. Wir sprachen uns aber, wenn du dich erinnerst, früher**) dahin aus, daß sie sich als gute Patrioten [p. 503] bei Prüfungen in Freuden wie Leiden beweisen und die Probe ablegen müßten, daß sie diese Gesinnung weder in Mühseligkeiten noch in Gefahren noch in irgend einer anderen Erschütterung niemals außer Acht zeigen, oder wer es nicht könne sei auszuschließen; wer aber aus jeder Probe unversehrt hervorgehe, wie im Feuer geprüftes Geld, der sei als Regent zu bestimmen, ihm Preis und Ehre zu erweisen im Leben wie im Tode. So etwa

*) Die von Stallbaum wohl erläuterte Lesart εἰ καὶ παντελῶς ἀληθής gibt hier, wo die Nichtigkeit der ideellen Wahrheit im Gegensatz der auf bloßer Herkömmlichkeit verfochten wird, einen besseren Sinn, als die von K. F. Hermann wieder in den Text genommene ἢ π. ἀ.

**) Vgl. Buch III, Kap. 20 = p. 414 A, wozu Buch VI, 15 bis Buch VIII ein Supplement oder Excurs ist.

lauteten unsere Aeußerungen, als die Untersuchung vom Wege ausbog und, ohne ihre Absicht erkennen zu geben, sich neben vorbeischlich aus Furcht, das jetzt nun auf das Tapet gekommene Kapitel in Anregung zu bringen. — Adeimantos. Sehr richtig bemerkt, ja ich erinnere mich. — Sokrates. Bedenklich war's, mein Lieber, die Aeußerungen zu thun, welche jetzo einmal gewagt worden sind; jetzt ja muß die Behauptung heraus: zu den tüchtigsten Staatshütern darf man nur die ächten Jünger der Wissenschaft bestellen. — Adeimantos. Ja heraus muß sie. — Sokrates. Zu bedenken ist hier nun bekanntlich, daß du deren wahrscheinlich nur wenige haben wirst; denn von der nach unserer Beschreibung dazu erforderlichen Anlage wachsen die einzelnen Bestandtheile nicht gerne auf einem und demselben Stamme beisammen, sondern sie finden sich gewöhnlich nur vereinzelt vor. — Adeimantos. Wie meinst du das? — Sokrates. Gelehrigkeit, gutes Gedächtniß, Geistesgegenwart, Scharfsinn und die weiteren Geisteseigenschaften finden von Natur sich doch bekanntlich nicht leicht beisammen; ferner Köpfe von jugendlichem Feuergeiste und hoher Sinnesart haben nicht leicht zugleich die Eigenschaft *), eingezogen in Stille und in festen Grundsätzen zu leben, sondern Menschen der Art werden von der Raschheit ihres Geistes dahin getrieben, wohin es der Zufall will, und die Festigkeit des Charakters geht ihnen gänzlich ab. — Adeimantos. Ja richtig bemerkt. — Sokrates. Nicht wahr, dagegen jene festen und nicht leicht wandelbaren Charaktere, auf die man sich wegen ihrer Treue verlassen könnte und welche im Kriege gegen die Gefahren wie Mauern stehen, thun dasselbe gleichfalls **) beim Erlernen der Künste und

*) S. Nehrenlese der Kr. u. Erkl. des plat. Staates a. a. O. S. 422.

**) S. ebend. namentlich über das wiederholte αὖ.

Wissenschaften, sind auch hier Mauern, hartköpfig als wenn sie vernagelt wären, Schlafens und Gähnens voll, wenn sie eine geistige Arbeit vornehmen sollen? — Adeimantos. Ist so. — Sokrates. Nach unserer Forderung aber müßte einer in beiden Stücken gut und wohl beschlagen sein, oder man dürfte *) ihn weder an der höchsten Bildung noch an der höchsten Ehre und Gewalt Theil nehmen lassen. — Adeimantos. Recht. — Sokrates. Nicht wahr, selten wird nun wohl jener Fall vorkommen? — Adeimantos. Allerdings. — Sokrates. Eine Probe muß er also bestehen nicht nur in den vorhin schon erwähnten Beschwerden und Schreckuissen, sowie in den Reizen sinnlicher Lüste, sondern man muß, was wir vorhin übergiengen, jetzt aber dazu fügen, auch noch in vielen Lehrgegenständen eine Seele üben und dabei beobachten, ob sie im Stande sei, die größten Wissenschaften zu ertragen, oder ob sie auch hiebei [p. 504] den Muth verliert, wie die Feiglinge in den körperlichen Uebungen **). — Adeimantos. Ja es muß allerdings diese Beobachtung stattfinden, aber was verstehst du denn unter den größten Wissenschaften?

16. Sokrates. Du erinnerst dich wohl daran, daß wir nach Aufstellnng dreier Seelenvermögen daraus das eigentliche Wesen von Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit ermittelten. — Adeimantos. Ohne meine Erinnerung hieran wäre ich nicht werth die übrigen Belehrungen zu vernehmen. — Sokrates. Auch wohl an die damals zuvor gemachte Bemerkung? — Adeimantos. An welche denn? — Sokrates. Wir machten wohl damals die Bemerkung ***), daß es, um das Wesen

*) Ueber den Sinn des wiederholten δεῖ siehe ebend. S. 423.

**) Ich folge der von K. F. Hermann aufgenommenen Orellischen Conjectur ἐν τοῖς ἄθλοις statt ἐν τ. ἄλλοις.

**) Vgl. Buch IV. Kap. 11 = p. 435 D, von wo aus das

jener Tugenden vollkommen einzusehen, noch einen anderen, jedoch etwas weiteren, Umweg gebe, nach dessen Zurücklegung es einem sonnenklar werde; man könnte jedoch Erörterungen nach Maßgabe der vorhergehenden Besprechungen folgen lassen. Und ihr sagtet damals, daß es euch genüge, und so wurde denn die Abhandlung dieses Gegenstandes damals, wie es mir vorkömmt, ohne die gehörige Gründlichkeit abgemacht; wenn sie aber euch hinlänglich scheint, so mögt ihr das sagen. — Adeimantos. Nun, mir wenigstens schien sie das gehörige Maß zu haben, und es war dieß unstreitig auch bei den Uebrigen der Fall. — Sokrates. Aber, mein Freund, das Maß in dergleichen Dingen, wenn es auch um ein kleines Theilchen der wahren Vollständigkeit ermangelt, ist kein gehöriges; denn Unvollständigkeit ist durchaus nicht ein gehöriges Maß von Etwas. Aber es scheint bisweilen Gewissen eine Sache schon ihre Richtigkeit zu haben, um keine weitere Untersuchung anstellen zu müssen. — Adeimantos. Ja sicher haben Manche diese Neigung aus Laßheit. — Sokrates. Diese Neigung aber soll durchaus nicht sein bei einem Staats- und Staatsverfassungs-Hüter. — Adeimantos. Versteht sich. — Sokrates. Den größeren Umweg also, mein Freund, muß ein Solcher gehen und ebenso auf dem Felde der Wissenschaft sich anstrengen wie auf dem Turnplatze, oder er wird niemals an das Ziel der vorhin erwähnten größten und allernothwendigsten Wissenschaft gelangen. — Adeimantos. Begreifen denn die bisher verhandelten Gegenstände nicht schon die höchste Wissenschaft und gibt es noch eine größere als Gerechtigkeit und die damit von uns dargestellten

Wesen der Seele nur empirisch betrachtet wurde; in dem hier Folgenden wird das Innere der Seele philosophisch behandelt in ihrem Verhältnisse zu Gott und Universum.

Tugenden? — Sokrates. Ja noch eine größere; von eben diesen Tugenden darf er nicht blos wie bisher einen Schattenriß schauen, sondern er muß unablässig nach dem höchsten wirklichen Ideale derselben streben; oder wäre es nicht lächerlich bei anderen geringfügigen (irdischen) Dingen in Absicht auf Sorgfalt und reinste Vollendung mit aller Kraftanstrengung sich Gewalt anzuthun, dagegen von den größten Gütern nicht zu glauben daß sie auch der größten Sorgen werth seien? — Adeimantos. Ja sicherlich ist dieser Gedanke*) in seiner Ordnung; was du jedoch unter der größten Wissenschaft und unter dem Object verstehst, worauf du sie beziehst, wird man dich da wohl loslassen, ohne nach ihrem eigentlichen Wesen gefragt zu haben? — Sokrates. Ich glaub' es kaum, frage daher nur. Jedenfalls hast du es nicht selten schon gehört, aber in diesem Augenblicke entsinnest du dich entweder nicht oder du hast wiederum im Sinne, mir Schwierigkeiten [p. 505] zu bereiten durch einen solchen Angriff, und das ist mir wahrscheinlicher. Denn daß die Wesenheit des höchsten Gutes**)

*) S. Aehrenlese S. 423.

**) Ich übersetze hier aus gutem Grunde ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα durch: Wesen vom höchsten Gut. Ich kann mich nämlich nicht überzeugen, daß dieser Ausdruck, Idee des Guten, wie man gewöhnlich übersetzt, bei Plato ein terminus technicus sei. Was unter dem eigentlichen oder (was im Deutschen verständlicher ist) höchsten Gut zu verstehen ist, darüber ist schon viel im Alterthum und auch neuerdings gestritten worden. Während van Heusde, K. F. Hermann, Stallbaum, Wehrmann, Möllers darunter nur den vom göttlichen Verstande angeschauten absoluten Zweck verstanden haben wollen, so sehen Andere, wie Ritter, Ackermann, Bonitz, Zeller (die Phil. der Griechen, Bd. II. S. 310 ff), Zelle (im Küstriner Gymnasial-Progr. 1851: Ueber das Verhältniß der Idee des Guten zum Gottesbegriff in der plat. Lehre)

der Gegenstand der größten Wissenschaft ist, das hast du schon öfter gehört, und daß gerechte Handlungen ꝛc. erst durch die Theilnahme an demselben heilsam und nützlich werden. Und auch jetzt weißt du wohl schon, was ich unter jenem Ausdrucke verstanden haben will, und zudem noch, daß wir vom Wesen jenes Guten noch keine vollkommene Wissenschaft besitzen. Wenn wir aber dieses nicht erfaßt haben; wenn ohne dieses Wesenhafte, hätten wir auch alle übrigen Wissenschaften, bekanntlich Nichts uns nütze ist, gerade so als wenn wir Etwas besäßen ohne daß es ein Gut für uns wäre.....*). Oder glaubst du, es bringe einen Gewinn die ganze Welt zu besitzen, ohne dabei ein eigentliches Gut für uns zu sein? Oder in alles Uebrige der Welt Einsicht zu haben, vom eigentlichen wesenhaften Schönen und Guten aber keine zu haben? — Adeimantos. Nein, ich einmal gewiß nicht.

17. Sokrates. Ferner mußt du auch das bereits wissen, daß es in Absicht auf das eigentliche wesenhafte Gute bis jetzt zweierlei Ansichten gibt: dem großen rohen Haufen ist Sinnenlust das eigentliche Gute, den Gebildeteren verständige Einsicht**). — Adeimantos. Allerdings. — Sokrates. Ferner wissen, mein Lieber, daß die, welche letztere Ansicht haben, das Object jener Einsicht nicht näher bestimmen können; aber consequenter Weise müssen sie endlich von ihr sagen: die Einsicht in das Gute. — Adeimantos. Und diese nähere Bestimmung ist hernach sehr sonderbar. — Sokrates. Allerdings: erst schelten sie, daß wir das eigentliche Gute nicht wüßten, hernach drücken sie sich bei der Erklärung desselben so aus, als wenn wir es schon wüßten; denn nach ihrer näheren Erklärung ist jenes eigentliche Gute Einsicht in's Gute, als wenn wir dann verständen, was sie meinten, wann sie das Wort gut aussprächen. — Adeimantos. Ja ganz recht! — Sokrates. Wie sieht es nun mit der anderen Ansicht aus? Die die Sinnenlust als Gut Bestimmenden, schweben sie vielleicht in einem geringeren Irrthume, als ihre Gegner? Oder müssen auch diese, in die Enge getrieben, einräumen, es gebe auch Sinnenlüste mit Uebeln? — Adeimantos. Ja sicher*). — Sokrates. Sie kommen also in den Fall zuzugeben, daß Güter und Uebel einerlei sind, nicht wahr? — Adeimantos. Ja wahrlich! — Sokrates. Nicht wahr, daß in Bezug auf die Frage, was gut sei, große und viele

---

darin die platonische Gottheit. Die beiden letzt Genannten haben die Akten dieses Streites ziemlich vollständig angeführt. Jeden Falles ist das plat. Gute zunächst im Sinne von ewig Währendem, Unverbrauchbarem, d. h. als Wesenheit zu fassen; hieraus entwickelt sich dann erst das Gute — im moralischen Sinne. S. Ackermann, Das Christliche im im Plato S. 214 ff.

*) Der Nachsatz auf die beiden Vordersätze folgt nach K. F. Hermann's richtiger Bemerkung erst im folgenden Kapitel mit den Worten: Ueber einen solchen und so wichtigen Gegenstand ꝛc. — Im Folgenden halte ich ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, was ich ehemals (Aehrenlese a. a. O.) mit Schneider vertheidigte, jetzt mit Stallb. und Herm für unächt.

**) Das eigentliche oder höchste Gut des Platon besteht nicht im Kitzel der Sinnenlust, wie damals der Pöbel der Straße und in der Schule, die Materialisten (Kyrenaiker), meinten und heute noch meinet; es besteht auch nicht in der vernünftigen Einsicht, wie Antisthenes einseitig lehrte (bekannt ist sein Spruch: man müsse entweder Vernunft haben, oder einen Strick); denn hiernach wird die Erkenntniß mit dem Objecte der Erkenntniß verwechselt. — Uebrigens wie unbestimmt und unbefriedigend sich Antisthenes in der näheren Bezeichnung seiner Vernunft-Einsicht, als seinem höchsten Gute, sich ausdrückt und deßhalb Platon's Tadel wohl verdient, darüber ein Mehreres in Ritter's Gesch. der Phil. alter Zeit, Bd. II. S. 119—120.

*) Mehr hierüber im Phileb. p. 12 C ff.

Strittigkeiten bestehen, das liegt einmal am Tage? — Adeimantos. Allerdings. — Sokrates. Liegt zweitens nicht auch das am Tage, daß in Absicht auf gerechte und schöne Dinge, Handlungen oder Eigenschaften Viele, wenngleich gar keine Realität dabei ist, dennoch in den hier genannten Beziehungen den Schein vorziehen, daß aber in Absicht auf Güter Niemanden es genügt, den Schein davon zu besitzen, sondern daß man die Realitäten davon erstrebt, den Schein aber in dieser Beziehung längst schon alle Welt verachtet? — Adeimantos. Ja wohl. — Sokrates. In Betreff also des eigentlichen Guten, wornach jede Menschenseele strebt und dessentwegen sie alle Anstrengungen unternimmt, weil es nach ihrer dunkeln Ahnung das Höchste ist, aber mit welchem auch die übrigen Gewinne in dem Falle zu Grunde gehen, wenn sie über diesen Gegenstand in Ungewißheit bleibt, wenn sie von seinem Wesen keinen vollkommen klaren Begriff erlangen, nicht einen festen Glauben daran haben kann, wie an die übrigen Dinge, — in Betreff eines solchen uns so wichtigen Gegenstandes [p. 506] sollten wir auch Jene im Finsteren herumtappen lassen, welche in unserem Staate die Besten sein sollen, und deren Händen wir alles Wohl desselben anvertrauen wollen? — Adeimantos. Nein, durchaus nicht. — Sokrates. Ja die Meinung wenigstens heg' ich, daß die einzelnen gerechten und schönen Handlungen oder Dinge ohne die Wissenschaft, wiefern sie gut sind, an Dem einen schlechten Hüter über sich haben werden, der von jenem Gegenstande keine gründliche Kenntniß hat, und ich vermuthe, daß vor jener Kenntniß niemand in jene einzelnen guten und schönen Handlungen ꝛc. eine klare Einsicht bekommen werde*). — Adeimantos. Ja gar

*) Man denke hier an das Zurückgeben des Schwertes (im I. Buch) wenn der Eigenthümer im Wahnsinne es zurückfordert.

nicht ohne Grund ist deine Vermuthung. — Sokrates. Nicht wahr, unsere Staatsverfassung hat erst dann die Krone aufbekommen, wenn ein solcher Hüter über sie die Oberaufsicht hat, welcher in den genannten Beziehungen zur vollkommenen Wissenschaft gelangt ist?

18. Adeimantos. Ja nothwendig. Aber wie sieht's denn aus mit deiner Ansicht hievon, o Sokrates? Ist Wissen nach deiner Behauptung das eigentliche Gute, oder Lust? Oder Etwas außer diesen beiden? — Sokrates. O du charmanter Herr da! Schon lange gabst du zu erkennen, daß es dir nicht genüge, nur die Ansicht der Anderen hierüber zu vernehmen. — Adeimantos. Ja auch gar nicht recht, o Sokrates, scheint es mir, zwar die Ansichten Anderer vortragen zu können, die seinige aber nicht, zumal wenn man schon so lange Zeit sich damit abgibt. — Sokrates. Wie? Es scheint dir recht zu sein, wenn jemand über Dinge, worüber er kein gründliches Wissen hat, sich äußerte als habe er dieselbe? — Adeimantos. Das soll man ja auch nicht; man soll sich nur zum Vortrage seiner (subjectiven) Meinungen verstehen, welche man für wahr hält. — Sokrates. Wie? Hast du dir denn von den Meinungen ohne Wissenschaftlichkeit noch nicht gemerkt, wie verabscheuungswerth sie alle sind? Denn die besten davon sind blind. Oder scheinen dir die, welche ohne wissenschaftliche Vernunft einmal durch bloßes Meinen eine Wahrheit ertappen, von Blinden sich zu unterscheiden, welche einmal auf dem richtigen Pfade wandeln*)? — Adeimantos. Nein. — Sokrates. Hast du also Lust, bei mir schreckliches, blindes und linkisches**) Zeug anzu-

*) Ueber den Unterschied von Meinen und Wissen vgl. oben Buch V. Kap. 20.

**) Die Conjectur K. F. Hermann's σκόπια statt der von allen Hdschr. bestätigten Vulgata σκολιὰ kann ich nicht billigen, so scharfsinnig sie auch beim ersten Anblick erscheint. Den großen Unterschied zwischen subjectivem Meinen oder Glauben

schauen, während du bei Anderen herrlich strahlende und schöne Meisterstücke sehen kannst? — Um Gottes Willen, rief hier Glaukon, tritt jetzt nicht zurück, als wenn du zu Ende wärest! Wir wollen uns ja damit begnügen, wenn du uns in demselben Maße eine Darstellung vom eigentlichen Guten gibst, wie du es in Bezug auf Gerechtigkeit, Besonnenheit u.s.w. gethan hast. — Sokrates. Ja, mein Freund, auch ich wollte damit recht zufrieden sein; aber ich befürchte, ich möchte auch dieß nicht vermögen und bei dem besten Willen durch meine Ungeschicktheit euch Stoff zum Lachen geben. Drum, meine himmlischen Kinderchen, wollen wir die eigentliche Wesenheit des Guten für jetzt lassen: denn es scheint mir zu umfassend, als daß ich nach dem gegenwärtigen Anlaufe auch nur das erschöpfend darstellen könnte, was ich in dem Augenblick darüber subjectiv meine; was aber eine Kopie*) von dem eigentlichen Guten und ein sehr treues Bild von ihm zu sein scheint, das will ich euch zeigen, falls es beliebt, widrigenfalls wollen wir es

und objectiver Wissenschaftlichkeit konnte der vorzugsweise kunstsinnige Grieche, zumal in dieser Zeit noch, nur darstellen durch einen Vergleich des Häßlichen mit dem Schönen. Dazu paßt σχολιά besser als σκόπια, welches schon durch τυφλά ausgedrückt ist.

*) Da hier das Wortspiel im Griech. einerseits von den Wörtern ἔκγονος und τόκος, welche bekanntlich nicht nur Kind oder Sohn, sondern auch Zins bedeuten, sowie andererseits von πατήρ, was Vater und Kapital bedeutet, im Deutschen nicht wieder gegeben werden konnte: da ferner die eine Seite der Allegorie (Kapital und Zinse) dem deutschen Leser unklar bleiben würde; da endlich bei der anderen Seite derselben (Vater und Sohn) der christliche Leser leicht an das Dogma der Dreifaltigkeit erinnert werden und also, was früher oft der Fall gewesen ist, nicht nur diese Stelle, sondern die ganze Lehre Platon's mißverstehen könnte: so habe ich der Klarheit wegen hier nur ein quid pro quo übersetzt.

lassen. — Glaukon. Nun, zeig' es nur; vom eigentlichen Original kannst du ja ein anderes Mal die Darstellung liefern. — Sokrates. Ja ich wünschte, ich könnte jenes Original [p. 507] euch geben und ihr könntet es mit nach Hause tragen, und nicht wie dieses Mal blos das Bild davon. Also dieses Bild und diese Kopie von dem eigentlichen Originale des Guten sollt ihr jetzt bekommen. Nehmt euch jedoch in Acht, daß ich euch nicht wider Willen täusche und euch kein Trugbild von jener Kopie gebe. — Glaukon. Ja wir wollen uns schon in Acht nehmen nach Kräften, aber nur mit dem Vortrage angefangen! — Sokrates. Ich will zuvor nur ein paar Worte vorausschicken und euch die Gedanken in's Gedächtniß zurückrufen, welche vorhin schon*) und schon anderwärts oftmals ausgesprochen worden sind. — Glaukon. Welche denn? — Sokrates. Daß es eine Mannigfaltigfaltigkeit von Schönem, eine Mannigfaltigkeit von Gutem und so überhaupt von Jedem gebe, räumen wir ein und bezeichnen es auch näher sprachlich**). — Glaukon. Ja. — Sokrates. Auch bekanntlich ein Schönes an sich, ein Gutes an sich, und so überhaupt in Bezug auf Alles: was wir erst als eine individuelle Mannigfaltigkeit von Jedem hinstellten, das stellen wir dann wiederum in einem einzigen begrifflichen Gedankenbild***) hin, als wenn das Mannigfaltige

*) Vgl. Buch V. Kap. 20.

**) Im Griechischen durch den Plural, während der Begriff, die Idee durch den Singular bezeichnet wird.

***) Das ist hier der eigentliche Sinn von ἰδέα, bei Platon, wie schon oben bemerkt, keineswegs ein hochgelahrter Ausdruck, wie die Neueren glauben, sondern eine ganz naive, noch kindliche Bezeichnung. Ein technischer Ausdruck bei Platon ist wohl der Plural Ideen, was aber auch nur ein noch poetisch kindlicher Ausdruck ist für Begriffe oder auch, wie sich die heutige Physik ausdrückt, Gesetze. S. Zeller's Plat. Stud. S. 259.

eine Einheit wäre, und nennen es das Wesen von Jedem. — Glaukon. Es ist so. — Sokrates. Und von jener Mannigfaltigkeit räumen wir ein, daß sie sichtbar und nicht gedenkbar, sowie andererseits von den Gedankenbildern, daß sie nur gedenkbar und nicht sichtbar sind. — Glaukon. Ja allerdings. — Sokrates. Mit welchem Theile von unserer Persönlichkeit sehen wir nun die sichtbaren Dinge? — Glaukon. Mit dem Gesichte. — Sokrates. Nicht wahr, und mit dem Gehöre die hörbaren und mit den übrigen Sinnen alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge? — Glaukon. Freilich. — Sokrates. Hast du denn nun auch schon bemerkt, wie der Schöpfer der Sinne das Vermögen des Sehens und Gesehenwerdens viel edler geschaffen hat? — Glaukon. Nicht doch. — Sokrates. Nun so gieb einmal Acht: bedarf Gehör und Stimme irgend eines anderen Dinges dazu, damit das eine hört, die andere gehört wird, so daß in Ermangelung jenes Dritten das eine nicht hören, das andere nicht gehört werden könnte? — Glaukon. Nein. — Sokrates. Und ich glaube es bis jetzt wenigstens*), daß auch die meisten anderen Sinne, um nicht zu sagen keiner, keines solchen Etwas bedürfen; oder kannst du eines angeben? — Glaukon. Ich wenigstens

*) Das hier Gesagte über die Bedingungen der Thätigkeit unserer Sinne harmonirt nicht ganz mit dem heutigen Standpunkt der Naturwissenschaft. Das Gehör hat bekanntlich eben so eine Vermittlung nöthig, wie das Gesicht. Auch ist hinsichtlich des Lichtes die Emanations-Theorie, welche Platon in Folge der Ansicht des Alterthums befolgt und welcher selbst noch Newton anhieng, längst verlassen und mit der Undulations-Theorie vertauscht. — Uebrigens ist auch hier die Vorsicht zu beachten, mit welcher Platon sich über solche Gegenstände der Erfahrung ausdrückt: Ich glaube wenigstens, Oder kannst du eines angeben? ꝛc.

nicht. — Sokrates. Von dem Sinne des Gesichtes und der sichtbaren Welt siehst du aber ein, daß er eines solchen bedarf? — Glaukon. Wie so? — Sokrates. Wenngleich in Augen sich ein Sehvermögen befindet und der Besitzer es zu gebrauchen sucht, wenngleich andererseits auch eine Farbe vorliegt: so weißt du, daß, falls nicht ein eigens dafür geschaffenes drittes Etwas vorhanden ist, der Gesichtssinn Nichts sieht und die Farben unsichtbar sind. — Glaukon. Nun was verstehst du denn unter diesem Etwas da*)? — Sokrates. Was du bekanntlich Licht heißest. — Glaukon. Ja, richtig bemerkt. — Sokrates. Nach keinem schlechten Vorbilde also ist der Gesichtssinn und das Vermögen des Gesehenwerdens [p. 508] durch ein edleres Band verbunden als bei den übrigen Verbindungen, wofern das Licht nichts Unedles ist. — Glaukon. Nein wahrlich, das ist es auf keinen Fall.

19. Sokrates. Welchen der himmlischen Götter**) kannst du nun als Urheber davon angeben, dessen Licht nämlich erstlich uns den Gesichtssinn ganz klar sehen macht und zweitens auch die

*) So übersetze ich die Worte: *τίνος δὴ λέγεις τούτου*, indem ich dabei die Erklärung K. Fr. Hermann's befolge, wornach bei *τίνος τούτου* aus dem Vorhergehenden (nach einer constr. ad sensum) *παραγενομένου* zu suppliren ist, als wenn vorausgegangen wäre *μὴ παραγενομένου γένους τρίτου* etc.

**) Platon folgt hier, wie auch anderswo (z. B. im Timäus und Phädrus), der Mythe oder dem griech. Volksglauben, welcher die Himmelskörper als belebte höhere Wesen, als Götter ansah. Bekannt ist die Verfolgung des Anaxagoras, als er die Sonne für eine glühende Masse erklärte. Uebrigens ist es überhaupt, namentlich bei dieser Uebersetzung, zu beklagen, daß Sonne (etymologisch: Leuchtende) nicht mehr generis masculini ist, was ursprünglich im Deutschen der Fall war.

sichtbaren Gegenstände sehen läßt? — Glaukon. Keinen anderen, als welchen du sowohl wie die übrige Welt dafür ansiehst; denn nach dem Sonnengotte fragst du offenbar. — Sokrates. Ist nun das naturgemäße Verhältniß des Gesichtes zu dem Sonnengotte folgendes? — Glaukon. Welches? — Sokrates. Nicht ein Sonnengott ist der Gesichtssinn, weder er selbst noch das Ding, worin er sich befindet, was wir bekanntlich Auge nennen. — Glaukon. Ja freilich nicht. — Sokrates. Aber am sonnenartigsten ist er doch wohl unter allen Sinnenwerkzeugen. — Glaukon. Ja das allerdings. — Sokrates. Und nicht wahr, das Vermögen, welches er besitzt, erhält er von dorther wie durch einen Kanal gespendet? — Glaukon. Ja wohl. — Sokrates. Nicht wahr, auch der Sonnengott ist kein Gesichtssinn, wohl aber die Ursache von demselben und wird von eben diesem gesehen? — Glaukon. Ja. — Sokrates. Unter dieser Sonne also, denk' dir, verstehe ich die Kopie des Guten, welche das eigentliche wesenhafteste Gut als ein ihm entsprechendes Ebenbild hervorgebracht hat: was das eigentliche Gute in der durch Vernunft erkennbaren Welt in Bezug auf Vernunft und auf die durch Vernunft erkennbaren Gegenstände ist, das ist diese seine Kopie in der sinnlich sichtbaren Welt in Bezug auf Gesicht und sichtbare Gegenstände. — Glaukon. Wie? erkläre mir's noch. — Sokrates. Wenn man die Augen nicht mehr auf jene Gegenstände richtet, auf deren Oberfläche das helle Tageslicht scheint, sondern auf jene Dinge, worauf nur ein nächtliches Geschimmer fällt: so sind sie, weißt du, blöde und scheinen beinahe blind, als wäre ein helles Sehvermögen in ihnen nicht vorhanden. — Glaukon. Ja sicher. — Sokrates. Wenn man sie aber darauf richtet, worauf die Sonne scheint, so sehen sie dann ganz deutlich, und in eben denselben Augen scheint dann wieder ein Sehvermögen sich zu befinden. — Glaukon.

Freilich. — Sokrates. Dasselbe Verhältniß denke dir nun auch so in Bezug auf die Seele: wenn sie darauf ihren Blick heftet, was das ewig wahre und wesenhafte Sein bescheint, so vernimmt und erkennt sie es und scheint Vernunft zu haben; richtet sie ihn aber auf das mit Finsterniß gemischte Gebiet, auf das Reich des Werdens und Vergehens: so meint sie dann nur, ist blödsichtig, indem sie sich ewig im niederen Kreise der Meinungen auf und ab bewegt, und gleicht nun einem vernunftlosen Geschöpfe — Glaukon. Ja. — Sokrates. Was den erkannt werdenden Objecten Wahrheit*) verleiht und dem erkennenden Subjecte das Vermögen des Erkennens gibt, das begreife also als die Wesenheit des eigentlichen (höchsten) Gutes**) und denke davon: das eigentliche Gute ist zwar die Ursache von Wissenschaft und Wahrheit, sofern sie erkannt wird, aber, obgleich beide (Erkenntniß und erkannt werdende Wahrheit) also etwas Herrliches sind: so mußt du unter ihm selbst noch etwas weit Herrlicheres vorstellen, wenn du davon eine ordentliche Vorstellung haben willst; ferner wie es vorhin in unserem Bilde seine Richtigkeit hatte, Licht und [p. 509] Gesichtssinn für sonnenartig zu halten, sie aber als Sonne sich vorzustellen nicht richtig ist: so ist es auch hier recht, jene beiden, Wissenschaft und Wahrheit, für gutartig zu halten, aber sie, welche von beiden

*) Das Wort Wahrheit ist hier in objectivem Sinne zu nehmen, was es im Deutschen ursprünglich auch etymologisch bedeutet und so viel als Währendheit (das Währende, das Unvergängliche) ist. In subjectivem Sinne ist Wahrheit die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den vorgestellten Dingen, mit dem Gesagten ꝛc. Die Uebersetzung der ganzen Stelle folgt übrigens der Erklärung welche ich in der Aehrenlese ꝛc. a. a. O. gegeben habe.

**) Den Ausdruck *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν* halte ich auch hier nicht für einen der philos. Kunstsprache (Idee des Guten).

es auch sei, als das eigentliche höchste Gut sich vorzustellen, unrichtig; nein, das Wesen des eigentlichen Guten ist weit höher zu schätzen. — Glaukon. Schwer zu rathen ist die Herrlichkeit, von der du da sprichst, wenn sie erstlich die Quelle von Wissenschaft und Wahrheit ist, und dann noch über diesen beiden an Herrlichkeit stehen soll; denn ein Sokrates kann, versteht sich, nicht Sinnenlust unter jenem höchsten Gut verstehen. — Sokrates. Versündige dich nicht! Nur noch weiter das Bild von jenem höchsten Gut von dieser Seite betrachtet! — Glaukon. Von welcher? — Sokrates. Du wirst wohl einräumen, daß die Sonne den sinnlich sichtbaren Gegenständen nicht nur das Vermögen des Gesehenwerdens verleiht, sondern auch Werden, Wachsen und Nahrung, ohne daß sie selbst ein Werden ist? — Glaukon. Das ist sie nicht! — Sokrates. Und so räume denn auch nun ein, daß den durch die Vernunft erkennbaren Dingen von dem höchsten Gut nicht nur das Erkanntwerden zu Theil wird, sondern daß ihnen dazu noch von jenem das Sein und die Wirklichkeit kömmt, ohne daß das höchste Gut Wirklichkeit ist: es ragt vielmehr über die Wirklichkeit an Hoheit und Macht hinaus.

20. Glaukon mit einem feinen Wortwitze*): O Gott Apollon, welch' übernatürliches Uebertreffen! — Sokrates. Daran ist Niemand als du schuld durch die Nöthigung, immerhin nur meine subjectiven Meinungen über jenes höchste Gut zu äußern. — Glaukon. Und ja nicht aufgehört, das Gleichniß in Bezug auf die Sonne weiter zu verfolgen, wenn du noch Etwas rückständig hast. — Sokrates. Ja noch gar Mancherlei hab' ich rückständig. — Glaukon. Und davon doch nicht das Geringste übergangen! — Sokrates. Ich glaub' einmal, gar Vieles ist zu übergehen*), indessen, soweit es gegenwärtig in meinen Kräften steht, will ich Nichts mit Willen auslassen. — Glaukon. Ja nicht! — Sokrates. Denke dir also, wie gesagt, jene Zwei, und das eine denke sei König in dem nur durch die Vernunft schaubaren Reiche und Gebiete, das andere in der Region des Gesichts (ich sage Reich des Gesichts und nicht Region des Lichts, damit ich dir es nicht zu gelehrt zu treiben scheine in Bezug auf den Ausdruck), aber du merkst dir doch diese zweifachen Reiche, das des sinnlich Sichtbaren und das durch die Vernunft Erkennbare? — Glaukon. Ja. — Sokrates. Als wenn du nun eine in zwei gleiche Hauptabschnitte getheilte Linie hättest, nimm wiederum mit jedem von beiden Hauptabschnitten, sowohl mit dem des durch's Auge sichtbaren als auch mit dem des durch die Vernunft erkennbaren Gebietes, wiederum nach demselben Verhältnisse eine abermalige Theilung vor,

*) Der Witz liegt theils darin, daß Apollon der Lenker des Sonnenwagens und der Meister des Bogenschießens ist, und daß das höchste Gut, das durch die Sonne erläutert wird, die Wirklichkeit oder das sichtbare Dasein an Hoheit noch übertreffen soll. Glaukon nämlich hält es für eine wahre Unmöglichkeit, daß Etwas über dem Bereiche des sichtbaren Daseins oder der Wirklichkeit (denn das heißt hier οὐσία) noch hinaus existiren könne, weil er, wie Viele mit und nach ihm, nicht bedenkt, daß es noch ein anderes Sein gibt, als das handgreifliche. Damals wie heute noch kann der Mensch der Modebildung den ernsten Denker durch einen faden Wortwitz lächerlich machen wollen, aber erscheint neben diesem doch, was Platon hier unübertrefflich ausgedrückt hat, als ein armseliger Tropf.

*) Diese Worte halte ich für wichtig in Bezug auf das, was bei Platon als esoterisch bezeichnet wird.

**) Im Griechischen konnte von Glaukon leicht das (erhabener oder gelehrter) klingende οὐρανοῦ statt des schlichten ὁράτου verstanden werden, sowohl wegen des ähnlichen Lautes beider

und du wirst dann erstlich bei dem durch das Auge sichtbaren Hauptabschnitte in Absicht auf Deutlichkeit und Undeutlichkeit zu einander an dem einen Unterabschnitte Bilder haben: ich verstehe aber unter Bildern erstlich Schatten [p. 510], dann die Abspiegelungen in den Wässern, in allen Körpern von dichter, glatter und reflectirender Oberfläche und überhaupt in jedem Dinge dieser Eigenschaft, wenn du es begreifst? — Glaukon. Ja ich begreife. — Sokrates. Unter dem anderen Unterabschnitte (der sinnlich sichtbaren Welt), von welchem der eben genannte nur Schattenbilder darstellt, denke dir sodann die uns umgebende Thierwelt, das ganze Pflanzenreich und die sämmtliche Kunstproduction. — Glaukon. Ich thue es. — Sokrates. Wärst du denn nun auch bereit, einzuräumen, daß jener erste Hauptabschnitt*) auch in Bezug auf Wahrheit*) und deren Gegentheil in zwei Unterabschnitte zerfällt,

Wörter, als auch weil οὐρανός im Griechischen, wie schon Schleiermacher wohl angemerkt hat, nicht, wie das deutsche Himmel, die unsichtbare sondern die sichtbare Welt bedeuten kann; im Timäus p. 32 B finden wir sogar οὐρανὸν ὁρατὸν verbunden. Die Hochgelahrten Griechenlands (die Sophisten) machten sich in ihrer rationalistisch aufklärenden Richtung mit dem οὐρανός viel zu schaffen, wie die Hochgelahrten des Mittelalters mit dem Himmel (aber erstere, wie bemerkt, in ganz anderem Sinne) Ein jüdischer Theolog, Resch Lakisch, unterschied z. B. sieben Himmel. — Der plat. Sokrates drückt sich hier bei seiner Unterscheidung des Unsichtbaren und Sichtbaren sehr populär aus, er will nicht σοφίζεσθαι. Diesen wohl richtigen Sinn der Stelle und auch das Gleichlautende der beiden Wörter sucht die Uebersetzung zu geben, so weit es im Deutschen möglich war.

*) So fasse ich mit Ficin und Schneider das αὐτό hier. Siehe Aehrenlese ꝛc. Nr. 53. S. 425.

**) Ist hier wieder in obj. Sinne zu nehmen, wie oben S. 319.

daß nämlich im Reich des Wissens das Meinbare zu dem Erkennbaren sich verhalte, wie das Schattenbild zu dem abgebildeten wirklichen Gegenstande? — Glaukon. O ja sehr gerne. — Sokrates. So betrachte denn nun den anderen Hauptabschnitt, den des durch die Vernunft Erkennbaren, wie er in Unterabschnitte zu theilen ist. — Glaukon. Wie? — Sokrates. So: den ersten Unterabschnitt desselben muß die Seele von unerwiesenen Voraussetzungen ausgehend erforschen, indem sie sich dabei der zuerst getheilten Unterabschnitte wie Bilder bedient*) und dabei nicht nach einem Urprincipe dringt, sondern nur zu einem sich gesetzten Ziele schreitet; den anderen Unterabschnitt jener Hälfte aber erforscht sie, indem sie von einer Hypothese aus zu einem auf keiner Hypothese mehr beruhenden Urprincipe schreitet und ohne Hilfe von Bildern, deren sie sich bei ersterem Unterabschnitte des Erkennbaren bedient, nur mit reinen Begriffen den Weg ihrer Forschung bewerkstelligt**). — Glaukon. Die Gedanken, welche du hier

*) Die eine ganze Hälfte von allem Sein, das sinnlich Wahrnehmbare, welches vorhin in zwei Unterabschnitte: in Bilder und (wirkliche) Körper, zerfiel, wird nun in Bezug auf die andere Hälfte, das Erkennbare oder Intelligibele, als Schatten- oder Bilderwelt angesehen, deren die Seele bei dem ersten Unterabschnitte des Erkennbaren, d. h. bei der Mathematik, sich bedienen muß, um ihre Beweise (anschaulich) auszuführen.

**) Kurz und bündig ist hier der Unterschied zwischen Philosophie nnd Mathematik angegeben, welche letztere Platon erst zur Wissenschaft erhoben und, was noch mehr ist, zu einer Disciplin des Jugendunterrichtes gemacht hat. (S. meine Geschichte der Math. im Wormser Prüfungs-Progr 1853.) Philosophie und Mathematik sind darin gleich, daß beide rationale Wissenschaften sind, daß jede von ihnen es nicht mit sinnlichen Wahrnehmungen, sondern mit Begriffen zu

aussprichst, habe ich nicht recht verstanden. — Sokrates. Nun, du wirst sie bald leichter verstehen, wenn folgende Worte vorausgeschickt sind. Ich glaube, du weißt ja doch, daß die, welche sich mit Geometrie und Arithmetik und dergleichen abgeben, den Begriff von Grad und Ungrad, von Figuren und den drei Arten von

---

thun hat. Aber darin sind sie total verschieden: 1) daß die Mathematik ihre Begriffe an sinnlich wahrnehmbaren Formen oder Bildern nur anschaulich oder intuitiv demonstriren kann, während die Philosophie ihre Begriffe nur mit Begriffen discursiv monstrirt; 2) daß die Mathematik von unerwiesenen Sätzen (z. B. über Raum, über Gerade und Ungerade ꝛc.) ausgeht und damit eine sich gestellte Aufgabe beweist, ohne daß nach Beweisung dieser Aufgabe jene unerwiesenen Voraussetzungen um ein Haar begreiflicher geworden wären, während die Philosophie freilich auch von unerwiesenen, vorerst nur geahnten Annahmen (z. B. vom Gedanken eines allg. Zusammenhanges der Welt, von einem Urheber derselben ꝛc.), überhaupt vom Glauben ausgeht und auf diesem Wege zu einem, wie gesagt anfänglich nur instinktartig geahnten, Urprincipe, zum höchsten Gut gelangt, nach dessen Monstration alle jene anfänglich unklaren Voraussetzungen als nun ausgemachte Wahrheiten dastehen; 3) die Mathematik hat es nur mit den allgemeinen Formen des Seins zu thun, d. h. mit den allg. Formen, unter welchen das reine Sein in der Wirklichkeit erscheint, während die Philosophie sich nur mit dem reinen Sein beschäftigt; 4) daher können mathematische Beweise, ihre Lemmata zugestanden, nur im Reich des Sinnlichen verständiger Weise Anwendbarkeit finden, nicht im Gebiete der eigentlichen Philosophie, wie sie Philosophen der neuen Welt, um hinsichtlich der Gewißheit mit der Naturforschung zu wetteifern, versucht haben, aber mit wenig Erfolg. Das Mathematisiren des Platon in seinen späteren Jahren war ganz anderer Art.

Winkeln und sonst dergleichen bei jedem Beweisverfahren voraussetzen, als hätten sie über diese Begriffe ein gründliches Wissen, während sie dieselben doch nur als Hypothesen hinstellen, und weder sich noch Anderen davon noch Rechenschaft schuldig zu sein glauben, als verstände sie alle Welt; von diesen angenommenen Begriffen gehen sie als von Principien aus, führen dann schon das Weitere durch und kommen so endlich folgerecht an dem Ziele an, auf dessen Erforschung sie losgegangen waren. — Glaukon. Ja das weiß ich allerdings. — Sokrates. Nicht wahr auch das, daß sie sich der sinnlich sichtbaren Dinge bedienen und ihre Demonstrationen auf jene beziehen, während doch nicht auf diese als solche (als sinnlich sichtbare) ihre Gedanken zielen, sondern nur auf Das, wovon jene sinnlich sichtbaren Dinge nur Schattenbilder sind. Nur des intelligibilen Vierecks, nur der intelligibilen Diagonale wegen machen sie ihre Demonstrationen, nicht derentwegen, welche sie mit einem Instrumente auf die Tafel zeichnen; und so verfahren sie in allem Uebrigen: selbst die Körper, welche sie bilden und zeichnen, wovon es auch Schatten und Bilder im Gewässer gibt, eben diese Körper gebrauchen sie weiter auch nur als Schattenbilder und suchen dadurch zur Schauung eben jener Gedanken-Urbilder zu gelangen, die Niemand anders schauen kann [p. 511], als mit dem Auge des Geistes. — Glaukon. Richtig bemerkt.

21. Sokrates. Das ist's also, was ich vorhin meinte, als ich von dem einen Unterabschnitte der blos durch die Vernunft erkennbaren Hälfte sagte: daß die Seele bei dessen Erforschung von unerwiesenen Voraussetzungen ausgehen genöthigt sei; daß sie dabei zu keinem Urprincipe komme, weil sie über ihre Voraussetzungen nicht hinausgehen könne; endlich*) daß sie sich dabei als

---

*) Schleiermacher und Stallbaum klagen hier ohne Grund über Dunkelheiten; Schneider bemerkt richtig, daß hier die

Bilder bedienen nicht nur der eigentlichen Bilder von der sinnlich-irdischen Körperwelt, sondern auch jener sinnlich-irdischen Körperwelt selbst, welche von den gewöhnlichen Leuten im Vergleich zu jenen Nachbildungen für reelle Dinge gehalten und geschätzt sind. — Glaukon. Ich begreife, daß du die unter der Geometrie und den damit verwandten Disciplinen begriffene Wissenschaft meinst*). — Sokrates. So begreife denn nun auch, daß ich unter dem anderen Unterabschnitte der nur durch die Vernunft erkennbaren Hälfte Das verstehe, was die Vernunft durch das Vermögen, eine Forschung discursiv mit reinen Begriffen anzustellen**), erfaßt und

beiden Unterabschnitte des einen Hauptabschnittes, der Sinnenwelt, bezeichnet werden; unbegreiflich ist's aber, wie er bei dieser Ansicht die frühere Vulgata τετμημένοις beibehalten und in seiner Uebersetzung dieser Schrift auch übertragen konnte. S. Nehrenlese a. a. O.

*) Der Name Mathematik im heutigen Sinne war zu Platon's Zeit noch nicht gebräuchlich, daher diese Umschreibung; eben so nicht der Name Philosophie; beide wurden damals noch mit dem allgemeinen Namen μαθήματα (Lerngegenstände, im Gegensatz zu der gleichsam von selbst zufließenden Belehrungen in Mythen) umfaßt. Philosophie hat bei Platon, wie schon oben bemerkt, noch die ganz allgemeine Bedeutung von Wiß- und Forschbegierde besonders in sittlicher Beziehung. Erst mit Aristoteles bekömmt Philosophie die specielle bis heute gebräuchliche Bedeutung, und der Name Mathematik verbleibt allein der Schwester-Wissenschaft. Wenn übrigens K. F. Hermann statt ταύταις stillschweigend ταύτης aufgenommen hat, so dürfte wohl auch, selbst gegen die Handschr., vorher τῇ γεωμετρίᾳ zu lesen sein.

**) Eine classische Stelle für die Bedeutung der platonischen Dialektik; die Uebersetzung hat sich eine gewisse Erläuterung erlaubt, was eigentlich jede ordentliche Uebersetzung sein soll. Vgl. unten die Anmerkung zu Buch VII. Kap. 13.

wobei sie ihre Voraussetzungen nicht als schon erwiesene Principien ausgibt*), sondern als eigentliche Voraussetzungen, gleichsam nur als Einschritts- und Anlaufungspunkte, damit sie zu dem auf keiner Voraussetzung mehr beruhenden Urprincipe des Alls**) gelangt; nach Erfassung jenes Urprincipes hält sie (die Vernunft) sich wiederum an die Folgen von demselben und gelangt also an das Ende, braucht dabei gar kein sinnlich Wahrnehmbares, sondern nur reine Begriffe zu reinen Begriffen und endigt bei reinen Begriffen. — Glaukon. Ich begreife, vollständig zwar nicht, denn du scheinst mir hier eine ungeheure Aufgabe im Sinne zu haben; so viel begreife ich indessen, du willst (zwischen Philosophie und Mathematik) die bestimmte Grenze setzen: bei der reinen und nur durch die Vernunft erkennbaren Hälfte des Seins sei derjenige Abschnitt, welcher nur durch die Wissenschaft mit reinen Begriffen zu verfahren (Dialektik) geschaut wird, deutlicher, als derjenige, welcher von jenen so genannten strengen Wissenschaften***) erkannt wird, weil bei ihnen Hypothesen für Principien gelten; und

*) Schleiermacher macht hier die Bemerkung, daß das fehlerhafte philos. Verfahren der Jonier und Pythagoreer getadelt werde, welche einen Grundstoff der Welt bei ihren Kosmologien „hypostasirten" und diesen zugleich zum Principe ihrer Systeme machten.

**) Das höchste Gut.

***) Die Uebersetzung: von jenen s. g. strengen Wissenschaften, gibt nicht genau wieder τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων. Treuer wäre wohl: von den s. g. großen Künsten. Jener etwas abweichende Ausdruck schien mir aber besser, da die damaligen handwerkmäßigen Mathematiker eben so auf jede andere wissenschaftlichere Beschäftigung und insbesondere auf die philosophische herabgesehen zu haben scheinen, wie in neuerer die Freunde der s. g. exacten Wissenschaften (sciences exactes) auf die ethischen (belles lettres).

es müßten zwar die Jünger jener strengen Wissenschaften ihre Objecte durch den Verstand und nicht durch die Sinne schauen, aber weil sie bei ihrer Forschung nicht bis zu einem Urprincipe hinaufstiegen, sondern nur von unerwiesen bleibenden Voraussetzungen ausgiengen, so schienen sie dir darüber keine eigentliche Vernunft-Einsicht zu haben, es sei jedoch auch in jenen Dingen Vernunft-Einsicht möglich in Verbindung mit einem Aufsteigen zu einem Urprincipe *); ferner scheinst du mir die Geistesthätigkeit der Geometer und dergleichen Leute nur Verstand zu nennen, nicht Vernunft-Einsicht, als wenn der Verstand die Mitte hielte zwischen Meinung und Vernunft-Einsicht. — Sokrates. Vollkommen hast du begriffen. Merke mir daher auch für die vier Abschnitte des Seins die vier in der menschlichen Seele davon herrührenden Zustände: Vernunft-Einsicht für den obersten, Verstandes-Einsicht für den zweiten, dem dritten theile Glauben auf die Sinne zu, dem vierten blos einen eitlen Schein vom Wahren, und stelle sie in ein proportionales Verhältniß in der Ueberzeugung, daß sie in eben dem Maß der wissenschaftlichen Klarheit theilhaftig sind, in welchem ihre Objecte an dem wahren Sein Theil haben. — Glaukon. Ich begreife, stimme bei und stelle sie in's Verhältniß, wie du sagst **).

*) Platon will hiemit sagen, man könne die Mathematik auch philosophisch treiben; es scheinen aber damals die meisten Mathematiker eben so wenig Lust zur Metaphysik gehabt zu haben, wie auch heut zu Tage.

**) Es wird nicht überflüssig sein dieses Verhältniß schließlich in tabellarischer Uebersicht darzustellen:

Sein

durch's Auge sichtbares (Princip seiner Existenz die Sonne ein Abbild des höchsten Gut)		durch die Vernunft erkennbares (Princip seiner Existenz das höchste Gut)	
Bilder	Quelle Körperwelt	Allgemeine Formen des Seins	Reines Sein (Ideen)
Schatten Abspiegelungen			
Meinbares.		Erkennbares.	
Schauen			
des Auges, bedingt durch das Licht der Sonne;		der Vernunft, bedingt durch die Wirkung des Guten;	
Schauen auf die Bilder	Schauen auf die Körper	Schauen der Stimmformen (Mathematik)	Schauen des reinen Sein (Philosophie)
erzeugt Schein von Wahrheit	erzeugt Glauben an die Sinne	erzeugt Verstandes-Einsicht	erzeugt Vernunft-Einsicht
Meinung.			

Siebentes Buch.

[p. 514] 1. Sokrates. Nach diesen Erörterungen betrachte nun unsere menschliche Anlage vor und nach ihrer Entwicklung mit dem in Folgendem bildlich dargestellten Zustande. Stelle dir nämlich Menschen vor in einer höhlenartigen Wohnung unter der Erde, welche einen nach dem Lichte zu geöffneten und längs der ganzen Höhle hingehenden Eingang habe, Menschen, welche von Jugend auf an Schenkeln und Hälsen in Fesseln eingeschmiedet sind, so daß sie dort unbeweglich sitzen bleiben und nur vorwärts schauen, aber links und rechts die Köpfe vor der Fesselung nicht umzudrehen vermögen; das Licht für sie scheine von oben und von der Ferne von einem Feuer hinter ihnen; zwischen dem Feuer und den Gefesselten sei oben ein Querweg, längs diesem denke dir eine kleine Mauer erbaut, wie sie die Kunststückemacher vor dem Publikum haben, über welche sie ihre Wunder zeigen. — Glaukon. Ich mache mir solche Vorstellung. — Sokrates. So stelle dir nun weiter vor, längs dieser Mauer trügen Leute allerhand über dieselbe hinausragende Geräthschaften, auch Menschen-Statüen [p. 515] und Bilder von anderen lebenden Wesen aus Holz, Stein und allerlei sonstigem Stoffe, während, wie natürlich, einige der Vorübertragenden ihre Stimme hören lassen, andere schweigen. — Glaukon. Ein wunderliches Gleichniß und wunderliche Gefangene! — Sokrates. Leibhaftige Ebenbilder von uns! Haben wohl solche Gefangene von ihren eigenen Personen und von einander etwas Anderes zu sehen bekommen, als die Schatten welche von dem Feuer auf die ihrem Gesichte gegenüber stehende Wand fallen? — Glaukon. Unmöglich, wenn sie unbeweglich die Köpfe zu halten gezwungen wären ihr ganzes Leben lang. — Sokrates.

Ferner, die vorübergetragen werdenden Gegenstände anlangend, ist's nicht hiemit eben so? — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Wenn sie nun mit einander reden könnten, würden sie nicht an der Gewohnheit festhalten, den vorüberwandernden Schattenbildern, welche sie sähen, dieselben*) Benennungen zu geben? — Glaukon. Nothwendig. — Sokrates. Weiter! wenn auch einen Widerhall von der gegenüberstehenden Wand der Kerker darböte, so oft Jemand der Vorübergehenden sich hören ließe, glaubst du wohl, sie würden den Laut etwas Anderem zuschreiben, als den vorüberschwebenden Schatten? — Glaukon. Nein bei Gott, ich glaub' es nicht. — Sokrates. Ueberhaupt also würden Solche nichts für wahr gelten lassen, als die Schatten jener Gebilde? — Glaukon. Ja ganz nothwendig. — Sokrates. Betrachte nun, wie es bei ihrer Lösung von ihren Banden und bei der Heilung von ihrem Irrwahne hergehen würde, wenn solche ihnen wirklich zu Theil würde. Wann einer gefesselt und genöthigt würde, plötzlich aufzustehen, den Hals umzudrehen, herumzugehen, in das Licht zu sehen; wenn er bei allen diesen Handlungen Schmerzen empfände und wegen des Glanzgeflimmers vor seinen Augen nicht jene Dinge anschauen könnte, deren Schatten er vorhin zu sehen pflegte: was würde er wohl dazu sagen, wenn ihm Jemand erklärte, daß er vorhin nur ein unreelles Schattenspiel gesehen, daß er jetzt aber dem wahren Sein schon näher sei und sich zu schon reelleren Gegenständen gewandt habe und daher nunmehr auch schon richtiger sähe, und wenn man ihm dann nun auf

*) Ich folge der von K. F. Hermann aus dem P. Cod. aufgenommenen Lesart ταῦτα, welche einen treffenderen Sinn gibt, als die bisherige Vulgata ταῦτα. Die Gefangenen geben nämlich den Schattenbildern dieselben Namen, welche die wirklichen Körper haben.

jeden der vorüberwandernden reellen Gegenstände zeigen und ihn durch Fragen zur Antwort nöthigen wollte, was er sei. Glaubst du nicht, daß er ganz in Verwirrung gerathen und die Meinung haben würde, die vorhin geschauten Schatten-Gestalten hätten mehr Realität, als die, welche er jetzt gewiesen bekomme? — Glaukon. Ja für viel wahrer.

2. Sokrates. Und nicht wahr, wenn man ihn zwänge, in das Licht selbst zu sehen, so würde er Schmerzen an den Augen haben, davon laufen und sich wieder jenen Schatten-Gegenständen zuwenden, welche er ansehen kann, und dabei bleiben, diese wären wirklich reeller, als die, welche er gezeigt bekam? — Glaukon. So wird's gehen. — Sokrates. Wenn aber Jemand ihn aus dieser Höhle mit Gewalt den rauhen und steilen Aufgang zöge und ihn nicht losließe, bis er ihn an das Licht der Sonne herausgebracht hätte: würde er da wohl nicht Wehen haben, über dieses Hinaufziehen aufgebracht werden und, nachdem er an das Sonnenlicht [p. 516] gekommen, die Augen voll Blendung haben und also gar Nichts von den Dingen sehen können, welche jetzt als reelle ausgegeben werden? — Glaukon. Er würde es freilich nicht können, wenn der Uebergang so plötzlich geschähe. — Sokrates. Also einer allmählichen Gewöhnung daran bedarf er, wenn er die Dinge oder der Erde schauen soll. Da würde er nun erstlich die Schatten am leichtesten anschauen können und die im Wasser von den Menschen und den übrigen Wesen sich abspiegelnden Bilder, sodann erst die wirklichen Gegenstände davon selbst. Nach diesen zwei Stufen würde er die Gegenstände am Himmel und den Himmel selbst erst des Nachts, durch Gewöhnung seines Blickes an das Sternen- und Mondlicht, leichter schauen, als am Tage die Sonne und das Sonnenlicht. — Glaukon. Ohne Zweifel. — Sokrates. Und endlich auf der vierten Stufe, denk' ich, vermag

er natürlich die Sonne, das heißt nicht ihre Abspiegelung im Wasser oder sonst in einem fremden Gebiete, sondern sie selbst in ihrer Reinheit und in ihrer eigenen Region anzublicken*), sowie ihr eigentliches Wesen zu beschauen. — Glaukon. Ja nothwendig. — Sokrates. Und nach solchen Vorübungen würde er über sie die Einsicht gewinnen, daß sie die Urheberin der Jahreszeiten und Jahreskreisläufe ist, daß sie die Mutter von allen Dingen im Bereiche der sichtbaren Welt und von allen jenen allmählichen Anschauungen gewissermaßen die Ursache ist. — Glaukon. Ja offenbar muß er zu diesen Einsichten nach jenen Vorübungen gelangen. — Sokrates. Wenn er nun an seinen ersten Aufenthaltsort zurückdenkt und an die dortige Weisheit seiner Mitgefangenen: wird er da wohl nicht sich wegen seiner Veränderung glücklich preisen und jene bedauern? — Glaukon. Ja sicher. — Sokrates. Und wenn damals bei ihnen Ehres- und Beifallsbezeugungen wechselseitig bestanden, sowie Belohnungen für den schärfsten Beobachter der vorüberwandernden Schatten, ferner für das beste Gedächtniß daran, was vor, nach und mit ihnen zu kommen pflegte, und für die geschickteste Prophezeihung des künftig Kommenden: meinst du, daß er da nach denselben Verlangen haben werde, daß er die bei jenen Höhlenbewohnern in Ehre Stehenden und Machthabenden beneidet? Oder daß es ihm geht, wie Homer sagt*), und viel lieber als Taglöhner bei einem anderen dürftigen Manne das Feld bestellen und eher Alles in der Welt über sich ergehen lassen will, als jene Meinungen und jenes Leben haben? — Glaukon. Letzteres glaub' ich, daß er nämlich sich eher allen Leiden unterziehen, als jenes Leben führen wird. — Sokrates. Hierauf nun bedenke Folgendes.

*) Odyssee X. 28., welche Stelle schon Buch III. Kap. 1. in anderer Beziehung angeführt wurde.

Wenn ein Solcher wieder hinunter käme und sich wieder auf seinen Platz setzte: würde er da nicht die Augen voll Finsterniß bekommen, wenn er plötzlich aus dem Sonnenlicht käme? — Glaukon. Ja ganz sicherlich. — Sokrates. Aber wenn er nun, während dem sein Blick noch verdunkelt wäre, wiederum im Errathen jener Schattenwelt mit jenen ewig Gefangenen wetteifern sollte [p. 517], und zwar ehe seine Augen wieder zurecht gekommen wären — und die zu dieser Gewöhnung erforderliche Zeit dürfte nicht ganz klein sein —: würde er da nicht ein Gelächter veranlassen, und würde es nicht von ihm heißen, weil er hinaufgegangen wäre, sei er mit verdorbenen Augen zurückgekommen, und es sei nicht der Mühe werth, nur den Versuch zu machen, hinauf zu gehen? Und wenn er sich gar erst unterstände, sie zu entfesseln und hinauf zu führen: würden sie ihn nicht ermorden, wenn sie ihn in die Hände bekommen und ermorden könnten? — Glaukon. Ja gewiß.

3. Sokrates. Das Gleichniß hier, mein lieber Glaukon, ist nun in jeder Beziehung auf die vorhin ausgesprochenen Behauptungen anzuwenden: die mittels des Gesichts sich uns offenbarende Welt vergleiche einerseits mit der Wohnung im unterirdischen Gefängnisse, und das Licht des Feuers in ihr mit dem Vermögen der Sonne; das Hinaufsteigen und das Beschauen der Gegenstände oder der Erde andererseits stelle dir als den Aufschwung der Seele in die nur durch die Vernunft erkennbare Welt vor, und du wirst dann meine subjective Ansicht hierüber haben, dieweil du sie doch einmal zu hören verlangst; ein Gott mag aber wissen, ob sie eine objectiv wahre ist. Aber meine Ansichten hierüber sind nun einmal die: im Bereiche der Vernunft-Erkenntniß sei die Wesenheit des Guten nur zu allerletzt und mühsam wahrzunehmen, und nach ihrer Anschauung müsse man zur Einsicht kommen, daß es für alle Dinge die Ursache von allen Regelmäßigkeiten und Schönheiten sei, indem es erstlich in der sichtbaren Welt das Licht und dessen Urprincip erzeugt, sodann auch in der durch die Vernunft erkennbaren Welt selbst Urprincip ist und sowohl die objective Wahrheit als auch unsere Vernunft-Einsicht gewährt; ferner zur Einsicht kommen, daß das Wesen des Guten ein Jeder erkannt haben müsse, der verständig handeln will, sei es in seinem eigenen Leben oder im Leben des Staates. — Glaukon. Ja auch ich theile deine Ansicht, wie ich es eben vermag. — Sokrates. So komme denn, theile auch noch folgende mit mir, und finde es gar nicht auffallend, daß die, welche zu jener Erkenntniß gelangt sind, gar keine Lust haben, sich mit den Händeln der Menschen abzugeben, sondern daß sie immer zum Verweilen im Ueberirdischen sich gezogen fühlen; begreiflich wohl ja doch, dafern auch hier nach dem vorerwähnten Gleichnisse es sich so verhält. — Glaukon. Begreiflich freilich. — Sokrates. Und kann man denn es ferner auffallend finden, daß Jemand, von den göttlichen Anschauungen in die Welt der menschlichen Trübsale versetzt, sich ungeschickt stellt und gar albern

*) J. Aug. Ernesti sagt in seiner Prolusio de antro Platonis: Sed in illa Platonica disputatione cum summa bene constituta sit, multae partes labant, inprimisque praecipua illa περιαγωγὴ et ἄνοδος, h. e. mentis humanae ex ignorantiae tenebris et a rerum caducarum amore et admiratione ad divinae veritatis lucem et summi boni amorem et cultum traductio. Quod non est mirum in homine, qui in superstitione Graeca natus educatusque erat et luce divina careret. Wenn solche Männer den Platon schief beurtheilen, wo kann dieser noch ein gerechtes Urtheil erwarten! Doch Platon wird dem frommen Theologen dieß schiefe Urtheil vergeben, der über Alles ciceronianisch zu schwätzen verstand, dem aber philosophische Tiefe fehlte, wie dem Muster seiner Redekunst.

scheint, wenn er noch während seines blöden Blickes und ohne hinreichende Gewöhnung an die nunmehrige Finsterniß in die Nothwendigkeit kömmt, in Gerichtshöfen oder anderswo über die Schatten der Gerechtigkeit oder über die Gebilde, wovon die Schatten kommen, zu streiten und darüber zu wetteifern, wie sie von den Menschenkindern aufgefaßt werden, von ihnen, welche die Gerechtigkeit an-sich niemals geschaut haben? — Glaukon. Wäre in keiner Weise auffallend! — Sokrates. Ja, wenn Verstand Jemand hat [p. 518], so erinnert er sich, daß zweierlei und von zweierlei Ursachen kommende Trübungen den Augen widerfahren, nämlich einmal, wenn sie aus dem Licht in die Finsterniß, und dann, wenn sie aus der Finsterniß in's Licht versetzt werden; und wenn er nun daran festhält, daß dieselben Erscheinungen in der Seele sich zutragen: so wird er nicht unvernünftig lachen, so oft er Verblüfftheit und Ungeschicktheit beim Erschauen eines Gegenstandes bei einer Seele bemerkt; sondern er wird untersuchen, ob sie aus einem lichtvolleren Leben herkomme und aus Ungewohnheit einen blöden Blick habe, oder ob sie durch den Uebergang aus einem ungebildeteren Zustande in einen lichtvolleren von dem helleren Lichtglanz verblüfft sei. Und demnach wird er erstere wegen ihres Zustandes und Lebens glücklich preisen, letztere aber bemitleiden; wenn er jedoch über letztere lachen wollte, so würde dieses Lachen ihm weniger Schande machen, als das über eine aus dem Licht kommende Seele. — Glaukon. Ja sicher hast du Recht.

4. Sokrates. Wir müssen also, die Wahrheit dieser Ansichten vorausgesetzt, hierüber folgende Ansicht festhalten: Die Jugendbildung sei nicht von der Art, wofür sie einige Lehrer von Profession ausgeben. Nach ihrem Vorgeben gibt es ganz und gar kein in der Seele ursprünglich gelegenes Wissen, und sie setzten es hinein, als wenn sie blinden Augen ein Gesichtsvermögen ein-

setzten. — Glaukon. Ja das geben sie vor. — Sokrates. Aber die gegenwärtige Theorie deutet offenbar darauf hin, daß das Vermögen jenes Wissens ursprünglich in der Seele gelegen sei; das Organ, mit welchem ein Jeder erkennt, muß nur eben so, wie wenn ein Auge nicht anders als mit dem ganzen Körper sich nach dem Hellen aus dem Dunklen umwenden könnte, mit der ganzen Seele aus dem Bereiche des wandelbaren Werdens umgelenkt werden, bis diese die Anschauung des reinen Seins und die der hellsten Region desselben ertragen kann; diese hellste Region ist aber nach unserer Erklärung das höchste, wesenhafteste Gut, nicht wahr? — Glaukon. Ja — Sokrates. Jugendbildung wäre also von nichts Anderem die Kunst, als eben hievon: von der Herumdrehung, auf welche Weise nämlich jenes Organ mit der möglichst größten Leichtigkeit und Wirksamkeit sich umwenden lasse, nicht die Kunst, jenem ein Sehvermögen einzusetzen; sie muß vielmehr annehmen, daß jenes Organ dieses Vermögen schon hätte, daß es aber noch nicht die gehörige Richtung genommen habe und noch nicht dahin sähe, wohin es sehen müßte, und muß ihm hiezu behilflich sein*). — Glaukon. Ja offenbar. — Sokrates. Die übrigen so genannten Seelenfähigkeiten scheinen indeß allerdings in einiger Beziehung mit den körperlichen verwandt zu sein; sie scheinen in der That ursprünglich nicht vorhanden und nachher erst durch wiederholte Gewöhnung und Uebung eingepflanzt zu werden. Aber das Vermögen des intellectuellen Erkennens hat nach aller Wahrscheinlichkeit einen höheren Ursprung, da dieses seine eigentliche Kraft niemals verliert und, je nach dem es seine Lenkung erhält, gut und heilsam, oder im Gegentheil schlecht [p. 519] und schädlich

*) Unsere Jugendbildung heut zu Tage, namentlich in den Gelehrten-Schulen, ist leider meist das Gegentheil hievon.

wird. Oder hast du noch nicht an den Leuten, die als Bösewichte bekannt sind und dabei als gescheidt gelten, die Bemerkung gemacht, wie spitz ihr Seelchen sieht und wie scharf es das durchschaut, worauf sein Ziel gerichtet ist, und daß es also gar keine schlechte Sehkraft hat, sondern daß es damit nur gezwungen der Schlechtigkeit dient? Daher es denn auch kömmt, daß eine Seele in diesem Falle desto größere Uebelthaten verübt, je schärfer ihr Geistesblick ist. — Glaukon. Ja allerdings. — Sokrates. Wenn jedoch dieses Vermögen einer solchen angeborenen Anlage gleich von Jugend auf beschnitten worden wäre und die dem Reiche des vergänglichen Werdens verwandten und ihr wie Bleikugeln anhängenden Theile abgehauen bekommen hätte, die Theile, welche durch allzuvieles Essen, sowie durch ähnliche sinnliche Lüste und Schwelgereien mit ihr verwachsen und die geistige Sehkraft natürlich hinab auf das Irdische lenken, — wenn sie, sag' ich, von diesen Bleikugeln befreit und auf das Reich des Wahren hingelenkt worden wäre: so hätte eben diese Seelenthätigkeit jener Leute jenes Reich des Wahren am schärfsten geschaut, wie sie nun auch die Dinge sieht, worauf sie jetzt gerichtet ist. — Glaukon. Natürlich. — Sokrates. Nun, ist nicht auch das natürlich, ja nach den vorausgeschickten Sätzen ganz nothwendig, daß weder die geistig Ungebildeten und mit dem Reich der Wahrheit Unbekannten je ordentlich einen Staat verwalten, noch die, welche man mit geistiger Bildung ihr ganzes Leben lang sich abgeben läßt: Erstere nicht, weil sie in ihrem Leben nicht ein bestimmtes Ziel haben, wornach sich alle ihre Handlungen richten müßten, in dem Privatleben wie in dem Staat; Letztere nicht, weil sie gutwillig sich mit keinen Geschäften abgeben wollen, indem sie meinen, sie seien schon bei ihrem Leben in's Reich der Seligen versetzt? — Glaukon. Ja richtig. — Sokrates. Da ist's für uns, die Gründer des Staates, eine Aufgabe, die fähigsten

Köpfe anzuhalten, daß sie zu jener Wissenschaft gelangen, welche nach unserer vorigen Erklärung die größte ist, daß sie schauen das höchste, wesenhafteste Gut und den Weg zu ihm emporklimmen, und wenn sie nach diesem Emporklimmen sich satt geschaut haben, so dürfen wir ihnen nicht mehr die Erlaubniß geben, welche sie jetzt haben. — Glaukon. Welche denn? — Sokrates. Dort droben zu verweilen und sich nicht dazu zu verstehen, wieder herunter zu steigen zu jenen Gefangenen, sowie nicht Antheil zu nehmen an ihren Mühseligkeiten und an ihren Ehren, mögen letztere nun geringfügiger oder ernster Art sein. — Glaukon. So wollen wir ihnen Unrecht thun und sie ein schlimmeres Leben haben lassen, während es ihnen möglich ist, ein besseres zu führen?

5. Sokrates. Da hast du schon wieder vergessen, mein Lieber, daß die Hauptsorge eines vernünftigen Staatsgrundgesetzes nicht die ist, daß nur irgend ein Stand im Staate besonders im Glücke lebe, sondern daß es das Emporkommen dieses höheren Glückes in dem ganzen Staate überhaupt bewerkstelligt, indem es die Bürger theils durch Lehren theils durch Zwang zu einer Einheit bringt, indem es dieselben sich einander den Vortheil mittheilen läßt, mit dem ein Jeder in seinem besonderen Stande nach Kräften zur Vervollkommnung des Allgemeinen [p. 520] beiträgt, und indem es endlich dem Geiste des Staates ähnliche Männer hervorbringt, nicht daß es Jeden eine beliebige Lebensrichtung nehmen läßt, sondern daß es dieselben zur einheitlichen Zusammenhaltung des Staates gebraucht. — Glaukon. Ja richtig, das hatte ich freilich vergessen. — Sokrates. So bedenke denn nun, mein lieber Glaukon, daß wir den in unserem Staate gereiften Jüngern der Wissenschaft gar kein Unrecht thun, sondern gerechte Ansprüche an sie machen, wenn wir ihnen den Zwang auflegen, für ihre übrigen Mitmenschen zu sorgen und zu wachen. Mit

Grund dürfen wir ihnen vorstellen: „Die in anderen Staaten emporgekommenen Männer eures Gleichen nehmen mit ganz gutem Grunde keinen Antheil an den Mühseligkeiten in denselben; sie wachsen darin nämlich von selbst hervor, ohne absichtliche Pflege der jedesmaligen Staatsverfassung, und da ist es denn ganz in der Ordnung, daß das von selbst Gewachsene, weil es Niemanden seine Pflege verdankt, keine sonderliche Lust hat, die Pflegegelder abzuverdienen. Euch aber haben wir zu eurem eigenen und des übrigen Staates Besten, wie in Bienenstöcken, zu Weiseln und Königen absichtlich erzogen, euch eine theoretisch gründlichere und praktisch tüchtigere Erziehung geben lassen, als jene Selbstgepflanzten*) sie haben, und wir haben euch so eher in den Stand gesetzt, in beiden Beziehungen euch zu betheiligen. Hinab muß also Jeder der Reihe nach steigen in die Behausung der übrigen Mitmenschen und sich angewöhnen, das Reich der Finsterniß zu schauen; denn gewöhnt ihr euch daran, so werdet ihr tausendmal besser als jene Höhlenbewohner an den einzelnen Schattenbildern sehen, was und wovon sie sind, weil ihr eine Anschauung von den ewig währenden Urbildern der einzelnen vergänglichen Erscheinungen im Bereiche des Schönen, Gerechten und Guten habet. Und so wird die Verwaltung des Staates für uns wie für euch einem wachenden Zustande ähnlich sein, nicht einem Schlaftaumel, in welchem die meisten Staaten jetzt von Leuten verwaltet werden, welche um Schatten fechten und über das Herrschen Krieg und Streit anfangen, als wäre es ein großes Gut, während doch die Wahrheit sich also verhält: in dem Staate, in welchem die zum Herrschen Bestellten am wenigsten Verlangen darnach haben, in diesem muß die beste und friedlichste Verwaltung sein; in dem Staate mit

*) So fasse ich mit Ficin das ἐκείνων. S. Aehrenlese der Kr. u. Erkl. des plat. Staats a. a. O. Nr. 53. S. 427.

Herrschern vom Gegentheil ist es auch das Gegentheil." — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Werden nun nach Anhörung solcher Vorstellungen unsere Zöglinge sich gegen uns noch unfolgsam beweisen und sich weigern, einzeln reihum an den Beschwerden der Staatsregierung Theil zu nehmen, und die ganze Lebenszeit mit einander nur in der reinen Lichtwelt des Gedankens*) wohnen wollen? — Glaukon. Unmöglich, denn gerechte Forderungen können wir ja an gerechte Männer stellen. Jedenfalls jedoch wird ein jeder von ihnen zum Herrschen wie zu einer unabwendbaren Nothwendigkeit gehen, ganz im Gegentheil von Denen, welche jetzt in den einzelnen Staaten das Ruder führen. — Sokrates. Ja so ist's, mein Freund; wenn du nämlich für die zur Herrschaft Bestellten noch ein glücklicheres Leben ausfindig machen wirst [p. 521], dann wird bei dir die Möglichkeit zu einer guten Staatsverwaltung vorhanden sein; denn nur in ihm herrschen die wahrhaftig Reichen, nicht an Gold, sondern woran der Glückselige reich sein muß, an einem sittlich guten und vernünftigen Leben. Wenn dagegen Bettelleute und nur an ihren eigenen Beutel denkende**) Menschen zu Staatsämtern kommen, welche ihr vermeintliches höchstes Gut sich von dort erst holen zu müssen glauben: so gibts keine Möglichkeit zu einer guten Staatsverwaltung. Denn wird das Staatsruder ein Gegenstand des Raufens, so wird ein solcher Krieg, da er in den eigenen Eingeweiden geführt wird, sowohl die

*) So übersetze ich ἐν τῷ καθαρῷ. S. Aehrenlese a. a. O.

**) Πεινῶντες ἀγαθῶν ἰδίων übersetzt Ficin bonisque propriis vacui; ihm folgen Schleiermacher und Schneider in ihren Uebersetzungen, und Stallbaum erklärt: qui premuntur rei familiaris inopia. Aber sind denn das nicht die πτωχοί? — Ich fasse πεινῶντες im eigentlichen Sinne und habe es hiernach übersetzt.

streitenden Parteien selbst als auch den übrigen Staat verderben. — Glaukon. Ja ganz recht. — Sokrates. Kennst du nun noch eine andere Lebensweise, welche sich aus den Staatsämtern weniger macht, als die wahre und nur auf das sittlich gute Leben zielende Wissenschaft? — Glaukon. Nein, wahrhaftig nicht. — Sokrates. Aber nun sollen doch Nichtliebhaber zum Herrschen kommen, anderenfalls werden die erwähnten Nebenbuhler sich darum raufen! — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Welche Andere sollte man also noch anhalten, an die Obhut des Staates sich zu begeben, als Diejenigen, welche erstlich in den Dingen am kundigsten sind, durch welche ein Staat am besten verwaltet wird, und welche zweitens noch andere, höhere Ehren und ein glücklicheres Leben haben, als das eines gewöhnlichen Staatsmannes? — Glaukon. Nein, keine andere.

6. Sokrates. Wärst du nunmehr zu der Betrachtung bereit, auf welche Weise solche Männer im Staate erzeugt werden und wie sie Jemand an's Licht führen wird, wie etwa schon aus der Unterwelt Einige zu den Göttern aufgestiegen sein sollen? — Glaukon. Warum sollte ich nicht bereit sein? — Sokrates. Da handelt es sich nun nicht von einer so leichten Umwendung wie im Scherbenspiele*), sondern von einer Seelen-Umlenkung, d. h.

*) Ueber dieses Scherbenspiel berichtet der Scholiast (zum Phaedr. p. 59. Ruhnk.) Folgendes: Die Knaben theilten sich in zwei gleiche Haufen, wovon der eine nach Osten, der andere nach Westen stand. Einer stand in der Mitte und hatte in der Hand eine Scherbe, deren eine Seite mit Schwarz, als dem Symbol des Westens, und die andere mit Weiß, als dem Symbol des Ostens, angestrichen war. Diese Scherbe warf der Knabe in die Höhe, und fiel sie auf die Erde mit der schwarzen Seite oben, so verfolgten die nach Westen stehenden Knaben den nach Osten stehenden Haufen,

von ihrer Auffahrt aus einem nächtlichen Tage zum wahren Tage des wesentlichen Seins, in welcher nach unserer Erklärung die wahre Wissenschaft besteht. — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Also müssen wir darnach sehen, welcher der Lehrgegenstände solche Kraft hat? — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Welcher Lehrgegenstand, mein lieber Glaukon, könnte wohl nun einen solchen Zug für die Seele von dem vergänglichen Werden zum wesenhaften Sein bewirken? Doch während dieser Worte überlege ich zugleich, jene Männer sollten ja auch in ihrer Jugend rüstige Kriegskämpfer sein, nicht? — Glaukon. Ja das sollten sie. — Sokrates. Es muß also jener Lehrgegenstand, welchen wir suchen, nebst der erwähnten Eigenschaft auch noch folgende haben. — Glaukon. Was für eine denn? — Sokrates. Daß sie auch praktischen Nutzen für Kriegsmänner hat. — Glaukon. Ja das sollte sie, wenn's möglich wäre. — Sokrates. Turnkunde und Musenkunde anlangend, so wurden sie schon früherhin darin von uns unterrichtet. — Glaukon. Es war so. — Sokrates. Turnkunde nun erstlich hat es nur mit dem Werdenden und Vergänglichen zu thun; sie ist die Lehrmeisterin von des Körpers Zu- und Abnahme. — Glaukon. Offenbar. — Sokrates. Das einmal wär' also nicht der Lehrgegenstand, den wir suchen [p. 522]. — Glaukon. Freilich nicht. — Sokrates. Nun denn vielleicht die Musenkunde*) in

im umgekehrten Falle war das Verfolgen umgekehrt. — Die in dem gleich hierauf Folgenden von Schneider versuchte Aenderung οὖσαν statt der Vulgata ἰούσης glaube ich gründlich widerlegt zu haben Aehrenlese ꝛc. S. 427 u. 428.

*) Musenkunde ist ein ungewöhnlicher Ausdruck, aber in Ermangelung eines besseren immer noch besser als Musik, unter welcher sich der Deutsche nur Tonkunst denken kann, die nur ein Theil der plat. Musenkunde ist.

dem Umfange, in welchem wir sie früher dargestellt haben? — Glaukon. Aber die war ja nur ein Gegenstück zur Turnkunde, wenn du dich erinnerst; sie bildete unsere Hüter nur durch sittliche Gewöhnungen, indem sie ihnen erstlich durch die Harmonie der Töne nur eine gewisse harmonische Stimmung, aber kein wirkliches Wissen, und durch den Takt eine taktfeste Regelmäßigkeit beibrachte, indem sie zweitens bei den mündlichen Belehrungen ähnliche Zwecke verfolgte, sowohl bei denen welche das Gewand der Fabel tragen, als auch bei denen welche das Gepräge der nackten Wahrheit haben*); aber ein für einen solchen Zweck geeigneter Unterrichtsgegenstand, wie du jetzt einen suchst, war in jener Musenkunde nicht enthalten. — Sokrates. Sehr genau erinnerst du mich da; denn in der That einen solchen enthält sie nicht. Aber, mein englischer Glaukon, welcher Lehrgegenstand hätte denn besagte Eigenschaft? Denn auch die mechanischen Professionen schienen uns ja schon insgesammt dafür zu gemein zu sein**)! — Glaukon. Aber welcher andere Zweig des Lernens bleibt uns da noch übrig, der von Musenkunde, Turnkunde und den mechanischen Professionen verschieden wäre? — Sokrates. Wohlan denn, wenn wir außer diesen sonst keinen Lehrgegenstand mehr bekommen können, so laß uns Etwas nehmen, was sich auf alle erstreckt. — Glaukon. Was denn? — Sokrates. Wie jener allgemeine Lehrgegenstand ist, welchen alle

*) Vgl. oben Buch II. Kap. 17; Buch III. Kap. 13. Die Musenkunde im w. S. zerfiel nämlich dort I) in sprachliche Musenkunde oder belehrende Erzählungen, welche 1) in wahre, 2) in erdichtete oder fabelhafte getheilt wurde; und II) in Ton-Musenkunde oder Musik im eigentlichen Sinne, die aus Harmonie (Tonart), Takt und Text bestand.

**) Vgl. Buch VI. Kap. 9 = p. 495 E.

Professionen, Künste und Wissenschaften außerdem bedürfen und welchen daher auch ein Jeder vor Allem erlernen muß. — Glaukon. Welcher denn? — Sokrates. Jener ganz einfache: eins, zwei und drei zu unterscheiden. Ich nenne sie aber überhaupt Zähl- und Rechenkunst*). Oder ist es mit dieser nicht so, daß jede Profession und jede Wissenschaft sie nebstdem noch unumgänglich nöthig hat? — Glaukon. Ja sicher. — Sokrates. Also auch die Kriegswissenschaft? — Glaukon. Ja ganz nothwendig. — Sokrates. Ja als einen ganz lächerlichen Feldherrn stellt daher Palamedes**) den Agamemnon jedesmal in seinen Tragödien

*) Ueber den Unterschied von ἀριθμητικὴ und λογιστικὴ vgl. Plat. Gorg. p. 551 B. = Kap. 6. — Als die formelle Bildungswissenschaft, wodurch der menschliche Geist für die höchste und nothwendigste Erkenntniß, die Erkenntniß des eigentlichen oder höchsten Gutes, urbar gemacht wird, betrachtet Platon die Mathematik in ihren damals bekannten verschiedenen Theilen: Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie, wissenschaftliche Theorie der Musik. Bei jeder dieser mathemat. Disciplinen wird ihr gewöhnlicher Nutzen für's gemeine Leben und ihre höhere Bedeutung unterschieden und beiläufig auch das damalige unwissenschaftliche Treiben derselben gerügt. — So hohe Verdienste Platon um die Mathematik hat, so erscheint sie hier für uns doch noch in ihrer Kindheit, was er sonstwo (de Legibus VII, 819 D.) selbst einsieht. Erst nachdem alle Poesie Griechenlands aufgehört, erst in dem nüchternen Alexandrien wurden die mathemat. Wissenschaften mit erstaunlichem Erfolge bearbeitet.

**) Palamedes, Sohn des Nauplius und der Klymene, ist der Held des nachhomerischen troischen Sagenkreises. Vom Neid verfolgt und zur Steinigung geführt, sprach er: Ich beklage dich, Wahrheit, denn du starbst schon vor mir. Die Tragiker und Sophisten machten ihn zu einem erfindungsreichen Weisen. — Welche Tragödie, deren Gegenstand er nach diesem

hin. Oder weißt du nicht, daß er sagt, Agamemnon habe erst das Zählen erfunden, dann bei dem Heere die Glieder geordnet, die Schiffe und alles Uebrige gezählt, als ob sie vorher ungezählt gewesen wären, und als wenn Agamemnon, demnach zu schließen, nicht einmal gewußt hätte, wie viel Füße er habe, wenn anders er nicht zu zählen verstanden hätte. Und was für ein Feldherr war er wohl da? — Glaukon. Ein gar ungeschickter, wenn dieses wahr wäre.

7. Sokrates. Nicht wahr, so dürfen wir also nicht die Rechen- und Zählkunst erstlich für eine ausgeben, die einem Kriegsmanne unumgänglich nothwendig ist? — Glaukon. Ja, als die allernothwendigste, wenn er auch nur ein klein wenig von der Regulirung eines Heeres verstehen soll, ja wenn er überhaupt nur ein Mensch sein will. — Sokrates. Bemerkst du sodann an diesem Lehrgegenstand die Eigenschaft, welche ich daran bemerke? — Glaukon. Was für eine denn? — Sokrates. Er scheint mir einer der von Natur zur Vernunft-Erkenntniß [p. 523] führenden zu sein, nach welchen wir suchen; es scheint mir aber Niemand noch davon den vernünftigen Gebrauch zu machen, wiewohl er eine besondere Ziehkraft zum Reich des wesenhaften Seins hat. — Glaukon. Wie meinst du denn? — Sokrates. Ich will es versuchen, dir meine Ansicht hierüber klar zu machen. Stelle dich nämlich mit mir einmal auf den Standpunkt, von welchem aus ich bei mir unterscheide, was Lenkungsmittel zu dem von uns angegebenen Ziele sind oder nicht, und gieb hernach dein Ja oder Nein dazu,

---

Berichte hier war, hier gemeint sei, ist noch nicht ermittelt. Daß nicht des Sophokles Nauplius gemeint sein kann, wie Schleiermacher vermuthete, erhellt, wie Schneider richtig bemerkt, einfach daraus, daß Palamedes in jenem Stücke keine Rolle hat.

damit wir auch in dieser Beziehung zu einer klareren Anschauung darüber kommen, ob es in Wahrheit so ist, wie ich ahne. — Glaukon. Zeig' einmal hin! — Sokrates. Nun ich gebe dir hier einen Fingerzeig, wenn du ihm mit deinem Blicke folgen kannst: manche sinnliche Wahrnehmungen fordern das Denkvermögen gar nicht zur Betrachtung auf, weil man glaubt, hierin seien die Aussagen des Sinnes evident genug; manche dagegen halten das Denkvermögen ganz besonders an, jene Sinnen-Aussage dem Prüfsteine des Denkens zu unterwerfen, weil die Wahrnehmung des Sinnes nichts Wahrhaftes enthalte. — Glaukon. Offenbar meinst du wohl unter den ersteren die aus der Ferne her sich zeigenden Gegenstände, und unter letzterem die Schattengebilde. — Sokrates. Dein Blick hat gar nicht getroffen, was ich meine. — Glaukon. Nun was für Dinge meinst du denn da? — Sokrates. Unter die nicht zum Denken auffordernden Wahrnehmungen rechne ich überhaupt alle, bei welchen nicht zugleich schnurstracks entgegengesetzte Wahrnehmungen vorgehen; bei welchen diese aber vorgehen, diese rechne ich unter die zum Denken auffordernden, weil in diesem Falle der körperliche Sinn von einem Gegenstande eben so die eine wie die andere ganz entgegengesetzte Eigenschaft angibt; ob er dabei auf jenen Gegenstand in der Nähe oder Ferne fällt, das thut hier gar nichts zur Sache. Doch auf folgende Weise wirst du meine Gedanken hierüber deutlicher einsehen. Hier sind zum Beispiel meine drei Finger: der kleinste, der folgende und der mittelste. — Glaukon. Sehr wohl. — Sokrates. Denke also, daß ich von ihnen als in der Nähe gesehenen Fingern rede und stelle mir folgende Betrachtung über sie an. — Glaukon. Was für eine? — Sokrates. Als Finger einmal erscheint ein jeder auf gleiche Weise, und in dieser Beziehung macht es gar keinen Unterschied, ob man ihn in der Mitte sieht oder am Ende,

ob er weiß ist oder schwarz, ob dick oder dünn, und überhaupt in Beziehung auf jede allgemeine Eigenschaft. Bei allen diesen Eigenschaften nämlich wird die Seele der meisten Menschen*) nicht aufgefordert, das Denkvermögen zu fragen, was eigentlich denn ein Finger ist; in keiner Beziehung nämlich kündigt hier der Gesichtssinn vom Finger zugleich an, daß er auch das Gegentheil vom Finger ist. — Glaukon. Nein. — Sokrates. Von einer solchen sinnlichen Wahrnehmung können wir also mit Recht sagen, daß mit ihr keine Aufforderung und keine Erregung des Denkvermögens verbunden sei, nicht wahr? — Glaukon. Ja mit Recht. Sokrates. Aber wie steht's andererseits mit der Größe und Kleinheit jener Finger? Gibt hierüber der Gesichtssinn auch eine beruhigende Wahrnehmung, und ist es ihm einerlei, ob einer in der Mitte oder am Ende steht**)? Ferner wird eben so das sinn-

*) Stallbaum merkt hiezu an: Sed ita cur τῶν πολλῶν dicatur, equidem non perspicere me libere confiteor. Auffallend ist dieß, da Schleiermacher schon richtig übersetzte: die Seele der Meisten. Es sind die grob- und stumpfsinnigen Menschen gemeint, welche leider zu allen Zeiten den größten Theil ausmachen, wozu auch gar Viele gehören, welche die Nase hoch und feine Wäsche tragen. Siehe die Aehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 428 u. 429, sowie die folgende Anmerkung.

**) Der Gesichtssinn findet nämlich z. B. den Goldfinger einmal groß in Bezug auf den kleinen Finger, dann aber auch klein in Bezug auf den Mittelfinger. Durch diesen widersprechenden Bericht von einem und demselben Gegenstande wird die Seele zum Denken aufgefordert, weil es ihr angeboren ist, überall auf Harmonie und Zusammenhang der Dinge zu dringen. Um diesen Widerspruch zu lösen, wird sie gezwungen, zu abstrahiren und zu reflectiren, zu unterscheiden und zu subsumiren, und zwar in dem hier gewählten

liche Gefühl genügende Auskunft über Dünnheit, Weichheit und Härte geben können? Und die übrigen Sinne überhaupt, sind ihre Berichte über ähnliche Eigenschaften ganz befriedigend? Oder verfährt jeder von ihnen also, daß erstlich [p. 524.] der für das Harte bestimmte nothwendig auch für das Weiche geschaffen ist und also der Seele berichtet, daß er an einem und demselben Gegenstande Hartes und Weiches wahrnehme? — Glaukon. Ja so ist's. — Sokrates. Muß alsdann bei solchen Erscheinungen die Seele ihrerseits nicht in die Lage versetzt werden, daß sie gar nicht weiß, was denn eigentlich der Sinn unter dem Harten andeute, wenn er dasselbe auch weich nenne; daß sie ferner nicht weiß was der Sinn des Leichten und Schweren unter dem Leichten und Schweren verstanden haben will, wenn er das Schwere auch als leicht und das Leichte als schwer ankündigt? — Glaukon. Ja freilich müssen solche Berichte der Seele auffallen und eine nähere Prüfung verlangen. — Sokrates. Natürlich fordert die Seele dann in dergleichen Fällen das rechnende Abstractions- und Denkvermögen auf und versucht dadurch zu erforschen, ob ein oder zwei Objecte solchen einzelnen Berichten zu Grunde liegen. — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Nicht wahr, wenn sich ergibt, daß zwei zu

Beispiele zwischen relativer und absoluter oder eigentlicher Größe, Kleinheit ꝛc., zwischen der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen und dem Identischen des Begriffs, und dann die sinnlich wahrgenommene Größe, Kleinheit ꝛc. unter den Begriff der eigentlichen Größe ꝛc. zu subsumiren, wodurch der Verstand jenen Widerspruch löset und zu dem Resultate gelangt: der Goldfinger hat an der absoluten Größe wie an der absoluten Kleinheit ꝛc. Theil, und ein Antheil von zwei verschiedenen Eigenschaften kann sich ganz gut an einem und demselben Dinge finden, nicht aber können es ihre Begriffe (Ideen).

Grunde liegen, so ist doch jedes von beiden ein vom anderen Verschiedenes und Eines? — Glaukon. Ja. — Sokrates. Und wenn also jedes von beiden eine Einheit ist und beide Zwei sind, so erkennt sie sodann durch ihr Denken, daß die Zwei gesondert sind; denn wären sie nicht gesondert gewesen, so hätte sie dieselben ja nicht als Zwei, sondern nur als Eines erkannt. — Glaukon. Richtig. — Sokrates. Großes und Kleines, um auf das vorige Beispiel wieder zu kommen, nahm unser Gesichtssinn wahr, jedoch nicht getrennt, sondern als etwas Vermischtes, nicht wahr? — Glaukon. Ja. — Sokrates. Um also über diesen Widerspruch in's Klare zukommen, muß auch seinerseits das Vernunft-Vermögen nothwendig ein Großes und Kleines sich begrifflich vorstellen, nicht vermischt, sondern getrennt von einander, gerade das Gegentheil wie der Gesichtssinn. — Glaukon. Richtig. — Sokrates. Nicht wahr, von diesem Momente an kömmt uns erst der Gedanke zu fragen: Was ist das vernünftig begreifliche Große und Kleine im Gegensatz zum sinnlich wahrnehmbaren? — Glaukon. Ja allerdings. — Sokrates. Und daher nun bekanntlich unsere Benennungen: durch die Vernunft Erkennbares einerseits, sinnlich Wahrnehmbares andererseits. — Glaukon. Ja ganz richtig.

8. Sokrates. Das also waren meine Gedanken, welche ich vorhin ausdrücken wollte, als ich sagte: manche Wahrnehmungen hätten die Eigenschaft, das Denkvermögen anzuregen, und manche nicht, und als ich dazu den Unterschied von ihnen also angab: diejenigen sinnlichen Wahrnehmungen, welche zugleich mit widersprechenden Wahrnehmungen uns zukommen, sind geeignet, das Denkvermögen anzuregen; diejenigen aber, bei welchen dieß nicht der Fall ist, haben nicht diese Anregungskraft für dasselbe. — Glaukon. Ich begreife nun bereits und theile deine Meinung. — Sokrates. Wie steht's nun mit der Anwendung hievon? Zählkunst und das Eins, zu welcher von beiden Rubriken scheinen sie dir zu gehören? — Glaukon. Ich bringe es nicht zusammen. — Sokrates. Du brauchst ja nur nach den vorhin erörterten Grundsätzen zu schließen. Wenn nämlich das Eins in seinem ganzen Wesen vollständig mit dem Gesichte oder mit einem anderen Sinne wahrgenommen wird: so wäre es nicht vermögend, zum wesenhaften Sein hinzuziehen, wie wir am Beispiel vom Finger zeigten; wenn aber immer mit ihm ein widersprechendes Gegentheil wahrgenommen wird, so daß es eben so gut als Eins denn als das Entgegengesetzte erscheint: so wäre natürlich bereits ein genauerer Prüfstein nöthig, und die Seele sähe sich gedrungen, Zweifel zu hegen und mit der Weckung des in ihr liegenden Denkvermögens zu untersuchen und zu fragen: Was ist begrifflich das Eins an und für sich? Und sonach wäre die Lehre vom Eins eines der [p. 525] Anleitungs- und Lenkungsmittel zur begrifflichen Anschauung des wesenhaften Seins. — Glaukon. Ja wirklich, die sinnliche Gesichtswahrnehmung des Eins*) hat diese Eigenschaft ganz besonders. Denn dasselbe Ding sehen wir mit dem Sinne zugleich als Eins und als mannigfaltige Vielheit**). — Sokrates. Nicht wahr, wenn denn das Eins diese Eigenschaft hat, so hat sie auch jede Zahl überhaupt? — Glaukon.

*) Ich folge der von den meisten Handschriften beglaubigten Lesart αὐτό. Der von K. F. Hermann aus dem P. Cod. aufgenommenen Lesart τὸ αὐτό kann ich hier keinen passenden Sinn entnehmen.

**) Zur Erläuterung: jede sinnlich wahrgenommene Einheit, z. B. ein Baum, stellt sich nach längerer Betrachtung durch die Wahrnehmung seiner verschiedenen Eigenschaften (Größe, Dicke, Höhe, Farbe ꝛc.) auch als das Gegentheil von der Einheit, d. h. als Vielheit dar. Dasselbe findet Statt bei den abstracten Zahlen: die Zahl 4, die Zahl 9 besteht aus einem Vielen.

Allerdings. — Sokrates. Nun hat es aber die Rechen- und Zählkunst durchweg mit der Zahl zu thun? — Glaukon. Ja sicher. — Sokrates. Diese stellen sich demnach ferner als Anleitungs-Mittel zum wahren Sein heraus? — Glaukon. Ja ganz vorzüglich. — Sokrates. Und gehörten also wohl offenbar zu den vorübenden Lehrgegenständen, nach welchen wir suchen; denn erstlich ist ihre Erlernung für einen praktischen Kriegsmann unerläßlich nothwendig wegen der Anordnungen des Kriegsheeres, zweitens auch für den wahren Wissenschaftsfreund, weil er dadurch aus der Welt des wandelbaren Werdens sich emporarbeiten und mit dem unwandelbaren Sein umgehen lernen muß, oder er wird niemals ein begrifflich berechnender Kopf. — Glaukon. Es ist so. — Sokrates. Unser Staatshüter ist nun ja doch Kriegsmann sowohl wie Freund der wahren Wissenschaft? — Glaukon. Es kömmt uns also zu, diesen Lerngegenstand gesetzlich einzuführen und Die, welche dereinst in dem Staate an den erhabensten Würden Theil nehmen wollen, anzuhalten, an die Rechenkunst zu gehen und sie nicht blos für den gemeinen Hausgebrauch zu betreiben, sondern bis sie mittels des reinen Denkvermögens zu einer begrifflichen Anschauung vom Wesen der Zahlen gelangen*), nicht Kaufs

*) Platon spricht hier wohl nicht von den Ideal-Zahlen (ἀριθμοὶ εἰδητικοί), welche er nach Aristoteles von den Zahlen im mathematischen Sinne (ἀριθμοὶ μαθηματικοί) unterschieden und im Gefühl einer Mangelhaftigkeit seiner Lehre von den Ideen gebraucht haben soll, um letztere begreiflicher zu machen (s. Zeller's Phil. der Griech., Bd. II. S. 211); sondern er spricht hier, im Gegensatz der sinnlichen Zahlen (ἀριθμοὶ αἰσθητοί), von eigentlichen mathematischen Zahlen, wie sie die später erfundene Buchstaben-Rechenkunst und die Algebra behandelt, welche Zahlen auch von Platon Ideen genannt werden, aber in keinem anderen Sinne, als in welchem

und Verkaufs halber, wie Kaufleute und Krämer sie betreiben, sondern einmal des praktischen Nutzens wegen für den Krieg und dann vorzüglich zur leichteren Umlenkung der Seele vom Werden zu Wahrheit und Sein*). — Glaukon. Ja, trefflich bemerkt! — Sokrates. Ja, während der Verhandlung über den Lerngegenstand der Rechenkunst sehe ich auch jetzt bei mir selbst ein, wie vortrefflich er ist und wie ein vielfach gutes Hilfsmittel er zu unserem Hauptzwecke abgibt, wenn Jemand als Vorschule zur Vernunft-Erkenntniß und nicht der Krämerei wegen ihn studirt. — Glaukon. Worin liegt denn jene Vortrefflichkeit? — Sokrates. Darin gerade, was wir eben erwähnten, daß sie nämlich ganz besonders nach oben leitet, mit rein abstrakten Zahlen bei ihren Operationen zu verfahren nöthigt und es durchaus nicht gestattet, wenn Jemand körperlich sichtbare oder fühlbare Zahlen in sie hineinbringen und damit rechnen wollte. Denn du weißt ja, daß die ächten Meister in dieser Kunst Einen auslachen und fortweisen, wenn Einer das abstrakte Eins in Gedanken zerschneiden wollte, und wenn du es in viele Stückchen zerschnittest, so würden sie diese vielen Stückchen dann wiederum als eben so viele Einheiten setzen, und so es nie geschehen lassen, daß die Einheit einmal nicht als Einheit, sondern als viele Theilchen erschiene. — Glaukon. Ganz richtig bemerkt. — Sokrates. Was glaubst du nun, meiner lieber Glaukon [p. 526], wenn Jemand an sie die Frage stellte: o ihr hochgelehrten Meister, was für Zahlen sind es denn, von welchen ihr in

jedem sinnlich wahrnehmbaren Dinge seine Idee, d. h. sein Begriff oder das dasselbe umfassende Gesetz, entgegengesetzt wird.

*) Wahrheit und Sein steht hier offenbar für: immer währendes oder wesenhaftes Sein.

eurer Wissenschaft redet, und bei welchen das Eins nach eurer Ansicht die Eigenschaft hat, daß jedes dem anderen gleich, nicht im Geringsten verschieden ist und gar kein Theilchen in sich hat? Welche Antwort werden sie da wohl geben? — Glaukon. Diese, glaub' ich einmal: daß sie von solchen Zahlen sprächen, die man nur denken könne, und auf eine andere Weise damit zu verfahren sei ganz unmöglich. — Sokrates. Siehst du es da, mein Lieber, daß uns jener Lehrgegenstand als ein in der That unumgänglich nothwendiger erscheint, daß sich außer dem praktischen Nutzen bei ihm herausstellt, daß er die Seele nöthigt, das reine Denken zur Auffassung der reinen Wahrheit zu gebrauchen? — Glaukon. Ja wirklich, das bewirkt er offenbar in einem ganz besonderen Grade. — Sokrates. Endlich, hast du denn schon darauf gemerkt, daß erstlich die von Geburt zur Rechenkunst Begabten fast zu allen Lehrgegenständen eine scharfe Auffassung angeboren haben, und zweitens, daß die von Natur langsamen Köpfe durch die Bildung und Uebung in diesem Zweige des Wissens, wenn sie auch sonst Nichts profitiren, wenigstens doch alle den Gewinn haben, daß sie eine schnellere Fassungskraft als vorher bekommen? — Glaukon. Ja es ist so. — Sokrates. Und dann findet man nach meiner Ansicht wirklich nicht viele Lehrgegenstände, welche dem Lernenden und Studirenden mehr Schwierigkeit zu überwinden gäben, als eben dieser. — Glaukon. Nein, nicht leicht. — Sokrates. Aus allen diesen Gründen dürfen wir diesen Lehrgegenstand ja nicht außer Acht lassen, sondern müssen die besten Köpfe sorgfältig darin unterrichten lassen. — Glaukon. Ja, ich stimme bei.

9. Sokrates. Dieser erste vorübende Lehrgegenstand sei also abgemacht. Wir wollen jetzt zweitens den damit verwandten näher betrachten, ob er Etwas zu unserem Zwecke beiträgt. — Glaukon. Was für einer? Vielleicht Geometrie meinst du? —

Sokrates. Ja eben diese. — Glaukon. Was nun hier für's Erste ihre Beziehung auf das Kriegswesen betrifft, so versteht sich von selbst, daß sie für dasselbe einen praktischen Nutzen hat; um nämlich Lager abzustecken, feste Plätze einzunehmen, ein Heer zusammen zu ziehen oder auszudehnen, sowie in Betreff aller sonstigen Wendungen, welche Heere nicht nur im Treffen selbst, sondern auch auf ihren Märschen machen, wird es bei Einem einen großen Unterschied machen, ob er Geometrie versteht oder nicht. — Sokrates. Ja gut, aber zu dergleichen würde offenbar ein klein wenig Geometrie hinreichend sein; darum müssen wir nun zweitens ihr umfassenderes und tieferes Studium in Erwägung ziehen und nachsehen, ob es Etwas zu jenem Zwecke beiträgt, nämlich zur Bewerkstelligung der leichteren begrifflichen Anschauung der Wesenheit des Guten. Es trägt aber nach unserer Erklärung Alles dazu bei, was die Seele nöthigt, sich nach jener Region hinzuwenden, wo das Himmlischste des Seins sich befindet, was sie auf alle Weise sehen muß. — Glaukon. Ja, richtig bemerkt. — Sokrates. Nicht wahr, wenn Geometrie auf wesenhaftes Sein zu schauen nöthigt, so ist sie förderlich dazu, wenn aber auf die sichtbare Welt des vergänglichen Werdens, so ist sie es nicht? — Glaukon. Ja, nach unserer Behauptung wenigstens. — Sokrates. Darüber wenigstens wird also doch [p. 527] bei Denen kein Zweifel sein, welche nur wenig in der Geometrie erfahren sind, daß die genannte Wissenschaft etwas ganz Anderes ist, als die Ausdrücke lauten, welche die Professionisten derselben im Munde führen. — Glaukon. Wie so? — Sokrates. Sie führen bekanntlich doch eine spaßhafte und handwerksmäßige Sprache: denn gerade als verrichteten sie eine mechanische Arbeit und als machten sie nur dieser Arbeit wegen alle ihre Demonstrationen, sprechen sie nur von quadriren, prolongiren, adponiren und wie alle diese ihre Ausdrücke

lauten, während doch die ganze Wissenschaft einer geistigen Erkenntniß wegen betrieben wird. — Glaukon. Ja allerdings. — Sokrates. Nicht wahr, nur darüber hätten wir uns noch zu verstehen? — Glaukon. Worüber denn? — Sokrates. Daß es Erkenntniß des immer unveränderlichen Seins ist und nicht des in der Zeit etwas Werdenden und wieder Vergehenden? — Glaukon. Da haben wir uns gut zu verstehen; denn bei dieser Alternative kann die Geometrie nur Erkenntniß des immer unveränderlichen Seins sein*)! — Sokrates. Sie wäre nach deinem Zugeständnisse ein Ziehmittel der Seele zum immer währenden Sein und eine Vorschule für einen wissenschaftlichen Kopf, um Seelenthätigkeiten nach dem Ueberirdischen zu richten, welche wir jetzt ungebührender Weise nur auf das Irdische**) halten? — Glaukon. Ja sie ist jenes im höchsten Grade. — Sokrates. Im höchsten Grade müssen wir also darauf halten, daß die Bürger in deinem Himmelsstaat***) auf keine Weise der Geometrie abhold sind; denn auch die Nebengewinne sind nicht unbedeutend. — Glaukon. Welche denn? — Sokrates. Erstlich der, den du schon erwähntest: der praktische Gewinn für den Krieg; zweitens wird nebstdem bekanntlich in

*) Die Worte *τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν* halte ich für eine uralte Glosse. Der Sinn derselben liegt in den nachfolgenden Worten des Sokrates, wenn man sie, was man ohnehin thun muß, als Frage nimmt, und ohne ein gewisses Biegen passen sie gar nicht in den Gedankengang.

**) Ist vom niederen Gebrauch der Geometrie zu verstehen. Die hohe Bedeutung, die Platon der Geometrie zuschrieb, liegt in dem ihm bei Plutarch Sympos. VIII. probl. 2. zugeschriebenen Spruch: *θεὸς γεωμετρεῖ*.

***) Diese Uebersetzung ist hier schon durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gerechtfertigt, worin der Gegensatz vom Ueberirdischen und Irdischen ausgesprochen ist.

Bezug auf jedes andere Lernen, um besser aufzufassen, ein himmelhoher Unterschied sein zwischen Einem, der sich mit Geometrie befaßt hat, und dem, der es nicht gethan hat*). — Glaukon. Ja wahrhaftig, ein himmelhoher. — Sokrates. Wollen wir diese also als die zweite Vorbereitungswissenschaft für junge Männer aufstellen? — Glaukon. Ja, das wollen wir.

10. Sokrates. Wie nun weiter? Sollen wir als die dritte die Sternkunde aufstellen? Oder meinst du nicht? — Glaukon. Ja ich meine einmal; denn die Zeitwechsel in Monat und Jahr etwas prophetisch voraus zu bemerken, ist nicht nur ein Erforderniß für Ackerbau und Schifffahrt, sondern auch in eben dem Grade für die Kriegskunst. — Sokrates. Wie charmant! Du scheinst Furcht vor dem großen Publikum zu haben, es möchte scheinen, du wolltest unpraktische Lehrgegenstände einführen. Der Hauptnutzen aber, freilich schwer zu glauben, liegt darin, daß einem Jeden ein gewisses Organ der Seele gereinigt und angefeuert wird**), das unter den übrigen Lebensbeschäftigungen abstirbt und erblindet, obgleich an dessen Erhaltung mehr gelegen ist, als an tausend Augen; denn durch jenes Organ allein wird die Wahrheit geschaut. Die nun diese Meinung theilen, denen wirst du mit deiner Aeußerung da außerordentlich gefallen; diejenigen aber, die hievon noch gar keine Vorstellung haben, die werden natürlich

*) Daß Platon über seinen Hörsaal geschrieben habe: *μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*, findet in dieser Stelle ihre Erklärung. Denn mancher mathematicus exilis, der mit diesem Spruche um sich wirft, kennt ihren wahren Sinn nicht.

**) Ganz anders als der platonische Sokrates urtheilt der wirkliche in Xenophon's Erinnerungen ꝛc. IV, 7., wo er die Astronomie sowohl als die Geometrie nur getrieben haben will, so weit sie praktischen Nutzen gewähren.

glauben, daß gar nichts dran sei: denn einen anderen bedeutenden Nutzen von jenen Studien sehen sie gar nicht ein. Daher bedenke nun, zu welcher von beiden Parteien du sprichst, oder [p. 528] ob zu keiner von beiden, sondern hauptsächlich deiner selbst wegen die Untersuchungen anstellst, ohne auch es einem Anderen zu mißgönnen, wenn er Etwas davon profitiren könnte. — Glaukon. Ja, letzteres will ich vorziehen, vorzüglich meiner selbst wegen die Untersuchung führen helfen durch Fragen und Antworten. — Sokrates. So lenke denn erst wieder zurück; denn wir thaten eben einen Mißgriff bei dem unmittelbar auf die Geometrie aufzuführenden Lerngegenstand. — Glaukon. Wie so? — Sokrates. Dadurch, daß wir gleich nach der Fläche das Körperliche in seiner Bewegung und nicht zuvor dasselbe ohne Bewegung vornahmen, da es sich doch gehört, unmittelbar nach der zweiten Ausdehnung erst die dritte zu nehmen. Es handelt sich aber hier von der Ausdehnung der Würfel und von Dem überhaupt, was Tiefe hat*). — Glaukon. Ja freilich: aber diese Dinge da, o Sokrates, warten noch auf ihren Erfinder. — Sokrates. Ja freilich, aus zweierlei Ursache: erstlich weil kein Staat sie hoch anschlägt, so ist die Forschung darin schläfrig wegen der Schwierigkeit der Sache: zweitens hätten die Forscher darin an ihrer Spitze eine höhere Auctorität**) nöthig, ohne welche sie keine neue Erfindungen machen können. Diese Auctorität steht nun einmal schwerlich auf, und stände sie auf, so würden die hiefür geeigneten Köpfe unter den jetzigen Verhältnissen ihr aus gelehrtem Handwerksdünkel keine

*) Stereometrie.

**) Diese höhere Auctorität fand die Mathematik, wahrscheinlich gerade in Folge dieser genialen Fingerzeige Platon's, in Alexandrien an den Ptolemäern. Der Kantönli-Geist kleiner Republiken thut selten was Großes für die Wissenschaft.

Folge leisten. Wenn aber die ganze Auctorität eines Staates sich an die Spitze stellte, der jene Wissenschaft gehörig zu schätzen verstände: so würden diese folgen, und die Sache müßte bei anhaltender und angestrengter Forschung mit ihrem ganzen Wesen an das Licht kommen; da sie schon jetzt*), obwohl von dem großen Publikum vernachlässigt und gehemmt, von ihren eifrigen Liebhabern, obgleich sie nicht angeben können, wozu sie nützt, dessen ungeachtet trotz allem dem aus reiner Liebe zur Sache vervollkommnet wird, und es wäre kein Wunder, wenn sie auch auf diesem Wege ganz an's Licht käme. — Glaukon. Ja gewiß, Liebenswürdigkeit hat sie auch in hohem Grade; aber sage mir nur deutlicher, welche Wissenschaft du hier meinest: denn du stelltest doch einmal die ganze Behandlung der Fläche als Geometrie auf? — Sokrates. Ja. — Glaukon. Darauf stelltest du zuerst die Sternkunde auf, machtest hernach aber einen Rückschritt. — Sokrates. Ja während ich mich tummelte, recht schnell Alles abzumachen, verspätete ich mich noch mehr; denn eigentlich wäre die Lehre von der Ausdehnung nach der von der Tiefe an der Reihe gewesen, aber weil die Untersuchung darüber noch in's Lächerliche fällt, so übergieng ich sie und brachte nach Geometrie Sternkunde vor, die sich mit der Bewegung der Tiefe abgibt. — Glaukon. Ja, richtig bemerkt. — Sokrates. Als vierte Vorbereitungs-Wissenschaft dürfen wir also die Sternkunde aufstellen, in der Voraussetzung, daß die jetzt übergangene dritte sich schon einstellen werde, wenn einmal ein Staat sich um sie bekümmert. — Glau-

*) Diese von Ficin, Ast, Schleiermacher und Stallbaum mißverstandene Stelle habe ich erklärt Lehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 429.

kon. Ja wahrscheinlich; doch weil du, Sokrates, mir eben in Bezug auf die Sternkunde den Vorwurf machtest, daß ich sie nur ihres gemeinen Nutzens wegen empfohlen hätte: so will ich sie nun nach deiner Weise beloben. [p. 529] Aller Welt ist nämlich doch offenbar, daß sie es ist, welche eine Seele ganz besonders nöthigt, ihren Blick nach dem Ueberirdischen zu richten, und sie aus dem Diesseits nach dem Jenseits führt. — Sokrates. Vielleicht aller Welt offenbar, nur mir nicht; denn ich bin nicht dieser Meinung. — Glaukon. Nun, welcher denn? — Sokrates. Daß sie, wie sie jetzt die Lehrer der Gelehrsamkeit behandeln, den Blick ganz nach unten gewöhnt. — Glaukon. Wie meinst du das? — Sokrates. Nicht übel scheinst du mir das Wesen des Studiums über das Ueberirdische in dir aufgefaßt zu haben! Auch in dem Falle, wenn Jemand an einer Zimmerdecke Verzierungen beschaute und mit zurückgebeugtem Kopfe etwas wahrnähme, so wärst du im Stande zu glauben, er schaue mit seiner Vernunft und nicht mit seinen Augen. Doch vielleicht meinst du recht, und ich bin der Einfalt. Denn ich kann hier wiederum die Wirksamkeit, den Blick einer Seele nach oben zu richten, keinem anderen Lehrgegenstande zuschreiben, als jenem, welcher sich mit dem reinen und nicht sinnlich wahrnehmbaren Sein abgibt; wenn*) aber Jemand sich einfallen ließe, etwas von dem sinnlich Wahrnehmbaren zu studiren, möge er nun mit aufgehobenem Nacken nach oben gaffen oder mit geschlossenen Augen nach unten blicken: so gestehe ich ihm weder ein Studium zu, weil nichts dergleichen eine Wissenschaft enthält, noch einen wahren Blick nach oben; sondern ich behaupte, daß seine Seele nach unten

*) Ich übersetze diese vielfach tentirte Stelle nach dem von K. F. Hermann gegebenen Texte.

schaue, wenn er auch auf dem Rücken liegend studirte, zu Land oder zu Wasser *).

11. Glaukon. Ja, da hab' ich meinen Theil bekommen! Mit Recht freilich hast du mich hergenommen. Aber wie verstehst du denn das, wenn du sagtest, man müsse die Sternkunde ganz anders studiren, als wie sie dieselbe jetzt treiben, wenn sie mit Nutzen für die von uns angegebenen Zwecke dieselbe studiren wollten? — Sokrates. Auf folgende Weise. Man darf zwar von jenen bunten Gebilden, weil sie denn einmal am Himmel ein Zierrath sind, die Meinung haben, daß sie sehr schön seien und, mit andern Zierrathen verglichen, die vollkommensten der Art seien, muß aber dabei den Gedanken festhalten, daß sie hinter den wahren Schönheiten noch weit zurückbleiben, nach den Bewegungen zu urtheilen, welche die wahre intellectuelle Geschwindigkeit und die wahre intellectuelle Langsamkeit in dem wahren intellectuellen Takte und überhaupt in allen intellectuellen Verhältnissen zu einander haben und dadurch die unter ihnen begriffenen sichtbaren Körper bewegen, lauter Dinge, welche nur durch das Denken und den Verstand sich erfassen lassen, nicht aber mittels des Gesichtes; oder glaubst du**)? — Glaukon. Keineswegs. — Sokrates. Nicht wahr,

*) Aehnlich ruft Schiller den dünkelhaften Empirikern in der Astronomie zu:

„Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume,
Aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht."

**) Platon muß hier nach seiner Zeit beurtheilt werden: das im Allgemeinen geistig bewegliche Griechenland war jedoch ganz im Sinnlichen befangen; dieser allgemeinen Befangenheit entgegen zu wirken, das Vaterland in das wahre Himmelreich der Begriffe einzuführen und mittels einer hierauf gebauten moralischen Himmelreichslehre zu regeneriren, war die Aufgabe des Sokrates und Platon, und, wie alle Oppo-

jenen bunten Zierrath am Himmel muß man nur als Beispiele gebrauchen, um daran jene ewig wahren Schönheiten zu studiren, so etwa, ähnlich wie wenn Jemand Figuren anträfe, welche von Dädalus oder einem anderen Werkmeister oder Maler mit Pinsel oder Meisel vorzüglich dargestellt wären. Denn es würde wohl ein Geometrie-Verständiger beim Anblicke solcher Gebilde hinsichtlich der Kunstschöpfung sie zwar sehr schön finden, aber wahrhaft lächerlich wär' es, wenn man sie ernstlich in der Absicht studiren wollte, darin das wahre Wesen des Gleichen oder des Doppelten [p. 530] oder eines anderen Verhältnisses finden zu können. — Sokrates. Wenn Einer nun ein wahrer Sternkundiger ist, wird er da nicht beim Anblick der Bewegungen von Sonne und Mond *) dieselbe Ansicht haben? Nämlich wohl anerkennen, daß der Himmel sammt dem, was daran ist, von seinem Schöpfer so vollkommen gebaut ist, wie immer nur dergleichen Werke gebaut sein können. Aber das Verhältniß von Nacht und Tag, das Verhältniß dieser zum Monat, das des Monates zum Jahre und das der übrigen Gestirne zu jenen und zu einander betreffend, glaubst du, er werde Den nicht für einen Pinsel halten, der da annähme, diese Dinge erfolgten immer auf dieselbe Weise, und die Himmelskörper wichen

nenten, giengen sie bei dieser edlen Aufgabe oft zu weit. — Erst das empirische Fernrohr hat uns im 16ten und besonders am Anfange des 17ten Jahrhunderts den Himmel erschlossen, den Platon hier bloß mittels der Speculation sucht. — Die berühmtesten Astronomen den alten Welt, Hipparch und Ptolemäus, kennen nicht viel über 1000 Sterne, Lalande und Bessel 50,000.

*) Der unten folgende Gegensatz καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων deutet wohl offenbar darauf hin, daß wir hier unter τῶν ἄστρων Sonne und Mond zu verstehen haben.

nie das Mindeste ab, da sie ja materiell und sinnlich sichtbar sind, — und der da glaubte, er müsse auf alle Weise suchen, das wahre Sein an ihnen zu erfassen*). — Glaukon. Ja ich glaub's, da ich es jetzt von dir höre. — Sokrates. Also um Uebungen des Verstandes an ihnen zu haben, lassen wir Astronomie wie Geometrie uns angelegen sein; die am Himmel befindlichen Körper werden wir dabei nicht so hoch anschlagen, wenn wir das in der Seele von Natur angelegte Vernunft-Vermögen aus einem unbrauchbaren zu einem brauchbaren zu machen beabsichtigen. — Glaukon. Ja wahrlich, da stellst du eine viel größere Aufgabe hin, als eben bei der Astronomie Statt findet. — Sokrates. Freilich, aber ich glaube, daß wir bei den übrigen Lehrgegenständen dieselbe Aufgabe zu stellen haben, wenn wir als Gesetzgeber etwas nütze sein wollen.

12. Aber, um weiter zu kommen, was hast du noch unter den zum fraglichen Zweck beitragenden Vorbereitungs-Wissenschaften zu erwähnen? — Glaukon. Ich habe keine mehr in dem Augenblicke jetzt. — Sokrates. Die Bewegung liefert jedoch meines Bedünkens nicht bloß eine Art von sich, sondern mehrere. Sie alle hier aufzuzählen, vermag nur ein Sachkundiger; derer aber, die uns hauptsächlich bekannt sind, gibt es zwei. — Glaukon. Welche sind es denn? — Sokrates. Nebst der oben abgehandelten (Astronomie) noch ein Gegenstück von ihr. — Glaukon. Und wie heißt das? — Sokrates. Wie es mir scheint, so sind die Ohren ebenso für die in harmonischen Tönen sich offenbarende Bewegung bestimmt, wie die Augen für Astronomie, und diese Wissenschaften sind mit einander verschwistert, wie die Pythago-

*) Die Mangelhaftigkeit der Beobachtungs-Instrumente mußte die Alten unwillkürlich veranlassen, in der Astronomie mehr der Combination des Verstandes, als der Erfahrung zu vertrauen.

reer *) behauptet, mit welcher Behauptung auch wir, mein Glaukon, einverstanden sind, oder wie wollen wir es machen? — Glaukon.

*) Nach der pythagoreischen Philosophie, d. h. nach der zunächst von Philolaos abstammenden Lehre, durch welche Platon mit dem Pythagoreismus zuerst bekannt wurde (vgl. Philolaos, des Pyth. Lehren ꝛc., von Aug. Boeckh S. 22 ff.), machen alle Künste und Wissenschaften, in welchen Bewegung herrscht, nur Eine Familie aus. Als die zwei hervorstehendsten und sich correspondirenden Glieder derselben hebt Platon im Geiste der Pythagoreer Astronomie und Musik hervor. Nämlich nach der Vorstellung der Pythagoreer bewegen sich um ein Central-Feuer, dem Herzen des Weltalls oder dem Throne der Gottheit, zehn Weltkörper oder vielmehr zehn Weltkreise, nämlich der Fixsternhimmel, die fünf Planeten, die Sonne, der Mond, die Erde und die Gegenerde, welche letztere nur darum ersonnen sein soll, um die vollkommene und in dieser Schule vielbedeutende Zehnzahl herauszubringen. Diese geschaffene, sichtbare und endliche Körperwelt war umschlossen von einem Unendlichen, dem Uranos, der ebenfalls als Feuer gesetzt wird. Bei der Bestimmung der Intervallen dieser Weltkörper ließen sie sodann das Gesetz der bei ihnen besonders beliebten musikalischen Harmonie vorherrschen und fanden darin den Grund für ihre bekannte Lehre von der Harmonie der Sphären. Die Geschwindigkeit der Weltkörper in ihren Bewegungen dachten sie sich zu ihren Abständen von einander in gleichem Verhältnisse, und weil nach ihrer Ansicht jeder regelmäßig schwingende Körper einen Ton von sich gibt, so entspringt, meinten sie, aus allen himmlischen Bewegungen eine Harmonie der Töne, welche wir aber nicht hören, theils weil wir von Geburt an daran gewöhnt sind, theils weil diese Harmonie des Weltalls wegen der Größe der Töne unser Gehörvermögen übersteigt. Vgl. Ritter's Gesch. der Phil. a. A. Bd. I. S. 409. In die nähere Darstellung dieser Harmonie der Sphären hat sich Platon hier wohlweislich nicht eingelassen. Sie war an sich nur eine vage Ahnung von Naturgesetzen, welche erst die Erfahrung späterer Jahrhunderte näher und fest bestimmte, und war als solche einer populären Darstellung nicht fähig. — Die Verwandtschaft zwischen den Objecten des Gehörs und denen des Gesichts wird hier von Platon auch nur als Ahnung ausgesprochen, welche die Erfahrung durch das Experiment der s. g. Chladni'schen Klangfiguren bestätigt hat.

So. — Sokrates. Nicht wahr, dieweil dieß eine zu weitläufige Materie wäre, so wollen wir uns bei jenen erkundigen, wie ihre Lehren hierüber lauten, und ob sie nebstdem noch auf sonst Etwas sich erstrecken; wir aber wollen neben allem Dem unseren Hauptgrundsatz in Acht nehmen. — Glaukon. Welchen? — Sokrates. Daß unsere Zöglinge sich nicht beigehen lassen, Etwas in diesem Fache stümperhaft zu treiben oder so, daß es nicht beständig zu jenem Ziele führt, zu welchem Alles führen muß, wie wir es vorhin an der Sternkunde zeigten. Oder weißt du nicht, daß die Leute auch in der Harmonie ein ähnliches Seitenstück darstellen? [p. 531] Denn auch diese messen Accorde und Töne nach einander nur durch das Ohr und machen sich dadurch ihrerseits eben so eine nutzlose Arbeit, wie die mechanischen Sternkundigen *). — Glaukon.

*) Vgl. A. Boeckh's Abhandl.: Ueber die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon, in Daub's u. Creuzer's Stud. Bd. III. S. 47, wo es heißt: „Harmonie ist im weitesten Sinne in der Musik der Alten jede Uebereinstimmung bestimmter Töne. Die Wissenschaft derselben ist die Harmonik. Zwei Wege aber gibt es, die Harmonie zu bestimmen, in den unsinnlichen (νοητοῖς) und in den sinnlichen Dingen (αἰσθητοῖς). Jene unsinnliche Harmonie wohnt in den Zahlen, wird beurtheilt von der Vernunft und dem inneren Sinne; diese sinnliche klebt an den Instrumenten und wird geschätzt nach der Ohren Gutachten, und, um mit Platon zu reden, nach vernunftloser Routine, nach Empfindung und

Ja wahrhaftig, gar lächerlich ist's, wenn sie ich weiß nicht welche Verdichtungen*) im Munde führen und ihre Ohren hinhalten, als

Meinung, ohne Verstand und Einsicht. Jene verschmäht der Sinne, diese der Vernunft Urtheil; nach jener nennt Platon die Seele eine Harmonie im Timäos, nach dieser verneint er es im Phädon. Welche der letzteren zugethan sind, nennen die Alten Organiker, welche der ersteren es sind, Harmoniker. Von den Letzteren ist Pythagoras und die ächten Nachfolger, sowie Platon, welcher die Organiker (an unserer Stelle) bitter verhöhnt."

*) Also übersetze ich ziemlich wörtlich, wenn auch dunkel, den Ausdruck πυκνώματα. Daß dieser Ausdruck den Griechen selbst, die Techniker ausgenommen, dunkel war, deutet Platon durch das beigesetzte ἄττα, d. h. nescio quae an. Daher durfte die Uebersetzung hier nicht umschreibend verdeutlichen, selbst wenn es möglich gewesen wäre. — Was hat man sich aber unter jenen Verdichtungen vorzustellen? Mit Recht bemerkt Schneider gegen die irrige Erklärung des Lexikographen Schneider, daß jenes Wort hier keine Handlung (frequentes chordarum pulsationes soni experiendi causa), sondern eine Sache bezeichne, nämlich ganz kleine, jedoch zusammengesetzte Intervalle, und glaubt, daß der Ausdruck propter sonorum in angusto spatio quasi confertorum frequentiam entstanden sei. — Ein gelehrter Freund theilte mir in demselben Sinne über dieses Wort noch Folgendes mit: „Nach dem, was Boeckh (de Metr. Pind. p. 208) über πυκνόν sagt, müssen πυκνώματα zusammengesetzte kleine Intervalle sein, die man zwar in arithmetischen Formeln ausdrücken, aber nicht ohne große Uebung rein vernehmen kann: wir sehen aus Plutarch de Musica c. 38, daß Einige das kleinste Intervall, den Viertelton (διέσις), nicht mehr unter die sinnlich wahrnehmbaren rechneten, und so kann man sich leicht denken, wie unter Empirikern, die bloß nach dem Ohre giengen, über die Existenz eines Intervalls Streit entstehen konnte, das für den Theoretiker unzweifelhaft vorhanden war."

wollten sie aus des Nachbars Haus herüber einen Ton erlauschen, und wenn Einige behaupten, sie vernähmen dazwischen noch einen Ton, und dieß sei das kleinste Intervall, nach welchem man messen müsse, während Andere es bestreiten und sagen, man vernähme bereits keinen Unterschied der Intervalle; beide Parteien gebrauchen aber dabei ihre Ohren statt ihrer Vernunft. — Sokrates. Du meinst gewiß hier die guten armen Tropfen, welche die Saiten quälen und foltern, indem sie diese auf die Schrauben ziehen. Damit aber deine malerische Schilderung von den Schlägen mit dem Hammer, von dem Ansprechen und Versagen, sowie von der Sprödigkeit der Saiten nicht zu lang werde: so will ich dieser Beschreibung ein Ende machen und bemerke, daß ich an jene armen Tropfen gar nicht denke, sondern an diese*), von welchen wir eben sagten, daß wir sie über die Musik zu Rathe ziehen wollten. Diese nämlich verfahren eben so, wie jene empirischen Astronomen; denn sie forschen zwar in den wirklichen, mit ihrem Ohre vernommenen Accorden nach den ihnen zu Grunde liegenden Zahlen, aber sie bringen es darin nicht zu den höheren Untersuchungen, welche harmonische Zahlen sind, welche nicht, und weßhalb sie beides sind. —

*) Diese sind nicht die gemeinen Fiedler, die nur nebenbei etwas komisch dargestellt werden, sondern es sind die Pythagoreer. Dieselben wurden freilich oben gelobt, weil sie Musik aus höherem, mathematischen Gesichtspunkt betrachteten. Daß Platon in ihrer Musiklehre aber noch eine Hauptsache vermißte, deutete er schon oben durch den Zusatz an: Und ob sie sich nebstdem noch auf sonst Etwas erstrecken. — Was übrigens Platon in seiner beabsichtigten metaphysischen Hyper-Astronomie unter den gleich unten erwähnten ἀριθμοὶ ξύμφωνοι und ihrem Gegentheil gemeint habe, darüber geben die Ausleger keinen Aufschluß, und ich kann ihn auch nicht geben.

Glaukon. Ja, da sprichst du von einer überherrlichen Aufgabe! — Sokrates. Ja von einer wahrhaft vortheilhaften zur Erforschung der höchsten Schönheit und Güte; wenn sie aber anders verfolgt würde, so wäre sie dafür unnütz. — Glaukon. Wahrscheinlich wohl.

Sokrates.*) Hierauf fuhr ich fort: Wenn das Studium aller dieser von uns dargestellten vorbereitenden Lehrgegenstände zur Einsicht ihrer wechselseitigen Gemeinschaft und Verwandtschaft gelangt, und wenn man dabei die allgemeine Uebersicht gewinnt, daß sie mit einander nur eine Familie ausmachen: so glaube ich, daß die Beschäftigung mit ihnen nicht wenig zu dem von uns beabsichtigten Ziele beiträgt, und daß die daran verwandte Mühe nicht verloren ist. Wenn aber diese Methode nicht eingehalten wird, so ist alle Mühe verloren. — Glaukon. Auch mich einmal will es so bedünken. Aber, Sokrates, eine ungeheure Aufgabe stellst du da hin! — Sokrates. Die vom Vorspiele, oder von was meinst du? Oder wissen wir denn nicht, daß alle jene Lehrgegenstände nur Vorspiele sind zur Hauptmelodie, welche das Ziel alles Studiums ist? Denn Diejenigen, welche in diesen vorbereitenden Lehrgegenständen stark sind, die scheinen dir wohl nicht deßhalb schon im Besitze der Wissenschaft der Dialektik**)? — Glaukon. Nein, wahrhaftig nicht, mit Ausnahme einiger ganz Wenigen, welche mir vorgekommen sind. — Sokrates. Aber scheinen dir diese einigen Wenigen schon etwas von dem Reiche zu wissen, welches man nach unserer Lehre unerläßlich wissen muß, wenn sie nicht im Stande sind, bei irgend einem wissenschaftlichen Discours den wahren Grund begrifflich*) anzugeben oder zu fassen? — Glaukon. Nein, das eben so wenig. — [p. 532] Sokrates. Nicht wahr, mein Glaukon, das ist erst die wahre Hauptmelodie, welche von der Kunst der Dialektik durchgeführt wird. Von ihr, welche nur durch die Vernunft möglich, soll uns eine

*) K. F. Hermann läßt hier schon das 13te Kap. anfangen. Ich behalte hier die alte Kapitel-Abtheilung bei, da mir keine zu genügen scheint.

**) Das Wort Dialektik ist ursprünglich ein sehr einfacher sokratischer Ausdruck. Es kömmt in mehreren, hauptsächlich drei Bedeutungen vor, die aber innigst verwandt sind. Nach der ersten und dem Stammworte (διαλεγέσθαι, colloqui, discouriren, denn im Deutschen haben wir kein einfaches Wort dafür) zunächst kommenden Bedeutung heißt es gesprächsweise (in Fragen und Antworten) Gedanken äußern oder entwickeln. So kennt Glaukon z. B. einige Wenige, die außer ihrem Fachwissen auch eine rhetorische Redefertigkeit hatten. In der zweiten Hauptbedeutung ist es so viel als Logik, da durch richtiges Fragen und Antworten die Begriffe erkannt werden, wie sie zu bilden, zu verbinden und zu sondern sind (s. Anmerk. zu VI, 11). In der besonders platonischen Bedeutung des Wortes, in welcher sie gleich unten vorkömmt, ist sie die Wissenschaft der Wissenschaften, welche, von der Ahnung des Guten geleitet, Alles anordnet, über Alles Rede und Antwort gibt, das Gedachte mit dem richtigen Wort bezeichnet, und sowohl das Gebiet des Denkens wie das des Sittlichen beherrscht. Hiernach begreift die platonische Dialektik nicht nur unseren heutigen theoretischen Theil der Philosophie, sondern auch einen großen des praktischen. In Folge dieses Sinnes ist Philosophie nicht eine besondere Wissenschaft neben anderen Wissenschaften, sondern sie ist die Wissenschaft schlechthin, mit welchem Worte wir φιλοσοφία ꝛc zu übersetzen pflegen, die Wissenschaft, in welche alle relativen Wissenschaften hineinfallen, sobald sie recht betrieben werden.

*) Das konnten z. B. die früheren Physiker nicht, welche das Steigen des Wassers in der Pumpe durch einen horror vacui begründen wollten.

bildliche Darstellung das Vermögen des sinnlichen Gesichtes geben, welches nach unserer obigen Darstellung schon die Thiere selbst, die Gestirne selbst und die Sonne selbst anzuschauen versuchte. Aehnlich geht's, wenn Jemand zur Dialektik schreitet: ohne alle Beihilfe der Sinne dringt er nur mittels der begrifflichen Thätigkeit des Verstandes zum wesenhaften Sein eines jeden Dinges: und wenn er nicht abläßt, bis er das Wesen des höchsten Guts erfaßt hat: dann ist er natürlich an dem Ziele des durch die Vernunft Wahrnehmbaren, gerade wie einer in jenem Bilde (bei der Sonne selbst) am Ziele des durch's körperliche Auge Wahrnehmbaren ist. — Glaukon. Ja allerdings. — Sokrates. Und diese Procedur nennst du Dialektik, nicht? — Glaukon. Allerdings.

13. Sokrates. Dagegen die dieser Procedur vorhergehende Entfesselung — und die Umlenkung von den Schatten zu ihren (körperlich reellen) Bildern sowie zu dem (von einem in der Höhle brennenden Feuer bewirkten) Lichte — und das Emporklimmen aus dem unterirdischen Kerker zur Sonne — und das dort (im Sonnenlichte) in Folge des noch vorhandenen Unvermögens sogleich die Thiere, Pflanzen und den Sonnenglanz anschauen zu können zuerst gerichtete Schauen auf die im Wasser befindlichen Abspiegelungen vom Göttlichen und auf die Schattenrisse von den intelligibel reellsten Urbildern, aber nicht von körperlich reellen Bildern, welche Schattenrisse durch ein anderes im Vergleich mit der Sonne ähnliches Licht (d. h. höchste Gut) gebildet werden: so hat diese Kraft die angestrengt geistige Beschäftigung mit den von uns aufgestellten (mathematischen) Vorbereitungs-Studien, und diese Procedur heißt die Hinaufführung des edelsten Seelen-Vermögens zu der Anschauung des Edelsten in den Dingen, eine ganz

ähnliche Hinaufführung, wie die oben*) erwähnte des hellsten Theiles am Körper zur Anschauung des hellsten Gegenstandes in der körperlichen und sichtbaren Welt**). — Glaukon. Ja ich für meinen Theil will die Dinge einmal so annehmen. Obgleich sie durchaus anzunehmen, einerseits Bedenklichkeiten vorhanden scheinen: so sind doch in anderer Beziehung wiederum Bedenklichkeiten, sie nicht anzunehmen. Drum (sie sind ja nicht bloß in diesem Augenblicke allein anzuhören, man kann ja wiederum öfter zu ihnen zurückkommen), drum, wie gesagt, will ich von den Dingen hier annehmen, daß es mit ihnen ist, wie eben gesagt worden, dagegen lasset

*) Kap. 2.

**) Also glaub' ich diese vielfach besprochene Stelle dem Vorhergehenden und dem inneren Zusammenhange gemäß interpretirt zu haben, indem ich der Erklärung in meiner Lehrenlehre der Kritik u. Erkl. des plat. Staates a. a. O. S. 430 folgte und indem ich einige erklärende Zusätze in Parenthesen beifügte, durch moderne Satzzeichen und gesperrten Druck mehrerer Wörter dem Sinn auch äußerlich anschaulich zu machen suchte. Ich habe hiebei mit Schneider das sinnstörende Einschiebsel ἐνταῦθα δὲ πρὸς φαντάσματα herausgeworfen. Wenn Stallbaum dasselbe auf eine gezwungene Weise zu vertheidigen suchte und K. F. Hermann die Erklärung in der Recension desselben (in seiner eigenen bei Teubner erschienenen Ausg. folgt er Schneider) dieß billigte: so entgieng ihnen, wie auch dem Urheber dieses unnöthigen Zusatzes, daß hier von keiner Vergleichung der Höhlenbewohner und Philosophen mehr die Rede ist; hier fällt Bild und Verglichenes zusammen. Der platonische Zusatz θεῖα deutet uns hinlänglich an, daß hier unter φαντάσματα und σκιάς die intelligibilen Seins-Formen zu verstehen sind, welche die Mathematik behandelt, im Gegensatz zu den inteligibilen Objecten oder Ideen, die erst der Gegenstand der Philosophie, oder, nach platonischem Ausdrucke, der Dialektik sind.

uns nun zur eigentlichen Hauptmelodie schreiten und sie so darstellen, wie wir das Vorspiel dargestellt haben. Erkläre also nun, welches ist der eigentliche Begriff der dialektischen Kunst, welches sind ihre Theile, und worin besteht auch hier wiederum der höhere geistige Weg dazu? Denn dieser Weg muß doch offenbar zu Jenem*) führen, bei dessen Erreichung ein Ausruhen vom Wege und ein Ziel der Wanderung lacht. — Sokrates. Mein lieber Freund Glaukon, du wirst nicht mehr im Stande [p. 533] sein, zu folgen*); denn an meinem guten Willen würde es nicht fehlen, auch würdest du kein Bild von dem in Frage stehenden Hauptgegenstande mehr zu sehen haben, sondern das reine wahre Sein, natürlich, wie es mir erscheint. Ob es aber in der That so ist, das kann noch nicht mit Zuversicht behauptet werden; aber behauptet darf bekanntlich werden, daß es ähnlich aussieht; oder nicht? — Glaukon. Ja wohl! — Sokrates. Nicht wahr, und daß nur die Kunst der Dialektik einem, der die oben beschriebenen Vorbereitungs-Wissenschaften studirt hat, dasselbe zeigen kann, auf eine andere Weise aber es nicht möglich ist? — Glaukon. Auch das darf behauptet werden. — Sokrates. Und das wird uns

*) Auch hier erhalten wir einen Fingerzeig auf das Esoterische der plat. Philosophie. Warum kann Glaukon, der Repräsentant des gewöhnlichen philos. Publikums, nicht mehr folgen? — Weil der gewöhnliche Menschenverstand das Reich der Idee selbst an einem sinnlichen Bilde nicht recht begreift, weil er die Wissenschaft von der höchsten Idee, wie jede andere Disciplin, auf die Hand gezählt haben will. Im Allerheiligsten der Philosophie spielt der gewöhnliche Verstand, wie Glaukon von jetzt an im Verlaufe des ganzen siebenten Buches, eine erbärmliche Rolle. Wenige Augen sehen, wenige Ohren vernehmen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben!

weiter Niemand in Abrede stellen, wenn wir behaupten, daß kein anderes wissenschaftliches Verfahren das reine Sein eines jeden Dinges von Allem ordentlich zu erfassen strebt; alles andere Können und Wissen ist insgesammt gerichtet entweder auf menschliche Meinungen und Begierden, oder auf Natur- und Kunstproductionen, oder auf die Pflege von Natur- und Kunst-Producten; die übrigen Wissenschaften, denen wir zugestanden, daß sie Etwas vom reinen Sein erfaßten, wie Geometrie und die ihr verwandten, sehen wir zwar über das Sein träumen, aber wachend es zu schauen ist ihnen unmöglich, so lange sie sich unerwiesener Voraussetzungen bedienen und sie ganz unberührt lassen, weil sie dieselben nicht begründen können. Denn bei einem Dinge, wobei der Anfang aus dem besteht, was man nicht weiß, Ende und Mitte aus dem nicht Gewußten zusammengeflochten werden: wie in aller Welt kann, soll so eine Reihe von unbegründeten Folgerungen je eine Wissenschaft werden? — Glaukon. Unmöglich. — Sokrates. Nicht wahr, das wissenschaftliche Verfahren der Dialektik allein steigt, unter Aufhebung der anfänglich aufgestellten Voraussetzungen*), zum Urgrunde, damit er dann unerschütterlich fest steht; sie zieht das in einem gewissen barbarischen Schlamme vergrabene Auge der Seele allmählich hervor und führt es aufwärts, indem sie sich dabei als Gehilfinnen und Dienerinnen bedient der erwähnten vorbereitenden Disciplinen, welche von uns schon oft der hergebrachten Gewohnheit willen den Namen Wissenschaften bekamen, aber eigentlich einen anderen Namen haben sollten, der etwas Klareres ausdrückte als Meinung und etwas Dunkeleres als Wissenschaft.

*) Ausführlichere Erläuterung dieser Stelle, sowie Vertheidigung der von Schneider angefochtenen Vulgata ἀναιρούσα in meiner Aehrenlese der Kr. u. Erkl. des plat. Staats a. a. O. S. 434.

In dem Vorhergehenden *) war es der Name Verstandes-Einsicht, womit wir sie charakterisirten. Bei Männern aber, die, wie wir, noch eine Betrachtung über so wichtige Gegenstände vor sich haben, gibt's, denk' ich, keinen Streit um einen Namen. — Glaukon. Gewiß nicht, sondern nur so weit er zur Verdeutlichung des innen Gedachten beitragen mag.

14. Sokrates. Es genügt also, den ersten und obersten Abschnitt des Erkennens Wissenschaft **) zu nennen, den zweiten Verstandes-Einsicht [p. 534], den dritten Glauben an die Sinne, den vierten bloßen Schein von Wahrheit, und einerseits die beiden letzten zusammen Meinung, andererseits die ersten zusammen Vernunft-Einsicht: Meinung in Beziehung auf das wandelbare Werden, Vernunft-Einsicht in Beziehung auf das unwandelbare Sein, so daß wie Sein zum Werden so Vernunft-Einsicht zu Meinung,

*) Buch VI. Kap. 21.

**) „Wir denken bei dem Wort Wissenschaft zunächst und hauptsächlich an zweierlei, an eine gewisse Masse von Kenntnissen und an eine gewisse, diese Masse nach logischen Gesetzen formende Verstandesthätigkeit, weßhalb bei uns ganz unbedenklich von einer Vielheit der Wissenschaften die Rede ist. Eine solche kennt Platon nicht; für ihn gibt es keine Wissenschaften, sobald er im Ernste redet, sondern nur die Eine Wissenschaft; und diese ist weder eine Encyclopädie aller wissenswürdigen Dinge, noch ein Inbegriff aller möglichen abstrakten Ideen, sondern die volle, unverkümmerte Gegenwart alles dessen, was allein wahrhaft ist, im Bewußtsein.... Das Wissen ist bei ihm, wie bei uns, eine Folge des Erkennens; aber sein Erkennen ist.... himmelweit verschieden. Bei uns wird die Wahrheit erkannt, ist und bleibt also passiv: bei Platon gibt sie sich zu erkennen." So Ackermann in seiner schätzbaren Schrift: Das Christliche im Plato ꝛc., Hamburg 1835.

und wie Wissenschaft zu Glauben an die Sinne so Verstandes-Einsicht zu Schein-Wissen sich verhält. Das entsprechende Verhältniß der Objecte für jene scientifische Gliederung und die deßfallsige Zweitheilung, sowohl hinsichtlich des durch Meinung Erkennbaren als auch bei dem durch Vernunft Erkennbaren, wollen wir jetzt, mein lieber Glaukon, bei Seite setzen, damit dein Kopf nicht mit noch mehr Benennungen angefüllt werde als vorher. — Glaukon. Ja gewiß, mir einmal scheint das Weitere, so weit ich ihm folgen kann, ganz recht. — Sokrates. Nennst du auch Den einen Dialektiker, welcher von jedem Dinge den Begriff des Wesens auffaßt? Und wirst du nicht dem dessen Unfähigen darüber Vernunft absprechen, worüber er sich und einem Anderen nicht einen begrifflichen Grund angeben kann? — Glaukon. Wie könnte ich sie ihm doch zugestehen! — Sokrates. Nicht wahr, in Betreff des eigentlichen wesenhaften Gut ist es dasselbe? Wer nicht im Stande ist, die Anschauung vom wesenhaften Gut mit dem begrifflichen Ausdrucke zu bestimmen und dadurch von allem Anderen zu begrenzen, wie in einer Schlacht durch alle Angriffe sich durchzuschlagen, sie muthig zu verfechten nicht im Hinblick auf einen Schein, sondern im Hinblick auf wahres Sein, und in allen diesen Gefahren mittels seines unerschütterlichen Begriffes durchzuschreiten: von solchem Menschen wirst du sagen, daß er weder Wissenschaft vom wesenhaften Gut habe, noch von irgend einem anderen Gut: und wenn er je einmal ein Schattenbild hievon erfasse, so thue er dieß durch Meinung, nicht durch Wissenschaft; das jetzige Leben verträume und verschlafe er und gelange, ohne hier in dieser Welt erwacht zu sein, in die Unterwelt und versinke da erst vollends in einen Todesschlaf? — Glaukon. Ja wahrlich, ich werde gar sehr alles Dieses sagen. — Sokrates. Wenn du daher deine eigenen Zöglinge zu künftigen Staatsmännern, welchen du jetzt in

der Idee Erziehung und Jugend-Unterricht gibst, einmal in der Wirklichkeit erzögest: so würdest du nicht zugeben, denk' ich, daß sie ohne Red' und Antwort wie Figuren*) im Staate die Herrschaft führen und über die wichtigsten Angelegenheiten höchsten Orts entscheiden. — Glaukon. Gewiß nicht. — Sokrates. Du wirst ihnen also gesetzlich auferlegen, daß sie sich ganz besonders in ihrer Jugend mit dieser Wissenschaft hier befassen, durch welche sie am gründlichsten zu fragen und zu antworten im Stande sein werden? — Glaukon. Ja, ich will das Gesetz aufstellen und in Verbindung mit dir! — Sokrates. Scheint dir nun nicht, daß die Dialektik uns wie ein Schlußstein auf den Wissenschaften liegt, und daß über diese hinaus keine andere Wissenschaft mehr mit Fug gestellt werden kann, sondern daß hier das Bereich der Wissenschaften sein Ende hat? [p. 535] — Glaukon. Ja mir wenigstens.

15. Sokrates. Hierauf fuhr ich fort: Zu vertheilen bleibt dir sonach nur übrig, Welchen und auf welche Weise wir diese hier aufgezählten Wissenschaften mitzutheilen haben. — Glaukon. Offenbar. — Sokrates. Du erinnerst dich doch noch der Eigenschaften, welche wir bei der Auswahl unserer Staatsoberhäupter hervorhoben**)? — Glaukon. Wohl. — Sokrates. So nimm denn an, daß sie vorerst im Allgemeinen nach den

*) So übersetze ich mit Schleiermacher, ohne seiner Erklärung gerade beistimmen zu wollen. Stallbaum erklärt γραμμάς mit lineae penecillo praeformatae, vermuthet aber γραφάς. Jedenfalls ist Schneider's Erklärung aus Euklid hier offenbar unstatthaft; denn denken wir, wie er, bei ἄλογοι an die mathematische Bedeutung dieses Wortes (irrational), so hat die Stelle gar keinen Sinn; jenes Wort erhält offenbar seine Erklärung in dem nachfolgenden ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρ.

**) Buch III. Kap. 19.

dort erwähnten natürlichen Eigenschaften ausgewählt werden müssen: denn hiernach sind nicht nur die Festesten und Mannhaftesten, sondern wo möglich zugleich auch die Wohlgestaltesten auszuwählen; insbesondere aber ist nebst diesen Eigenschaften nicht nur auf Adel und Ernst der Denkart zu sehen, sondern auch auf die Erfordernisse, welche sie für die oben erwähnte wissenschaftliche Ausbildung ihrer angeborenen Anlage haben müssen. — Glaukon. Welche bestimmst du denn als solche? — Sokrates. Erstlich, mein Bester, müssen sie eine leicht auffassende Geistesschärfe für die wissenschaftlichen Lehrgegenstände haben und dürfen nicht schwer lernen; denn viel eher reißt doch eine Seele vor der Schwierigkeit wissenschaftlicher Aufgaben aus als vor der der Turnhalle: es geht nämlich ihr die erstere Anstrengung näher, weil sie von ihr besonders und nicht in Gemeinschaft des Körpers getragen wird. — Glaukon. Richtig. — Sokrates. Zweitens ist natürlich auf gutes Gedächtniß, auf unverwüstlichen Fleiß und allseitige Arbeitslust zu sehen; oder glaubst du, daß Jemand auf sonstige Weise neben den Anstrengungen des Körpers noch so vieles Lernen und Studiren fertig bringe? — Glaukon. Nein, falls er nicht in allen Stücken ein Günstling der Natur ist. — Sokrates. Der jetzige Verfall und die jetzige Unehre, worein wahre Wissenschaft gerathen ist, ja gewiß, sie rühren von keinen andern Ursachen, als von diesen, weil sie, wie vorhin schon bemerkt*), nicht mit den gehörigen Eigenschaften ausgerüstet sich mit ihr befassen; nicht Bastard-Seelen dürfen sich mit ihr befassen, sondern nur ächte hochwohlgeborene. — Glaukon. Wie so? — Sokrates. Einmal darf Einer, der sich mit ihr abgeben will, in Bezug auf Arbeitslust nicht hinkend sein: d. h. er darf nicht in der einen Hälfte seiner Beschäftigungen die

*) Buch VI. Kap. 9.

Arbeit lieben, in der anderen dagegen scheuen. Es ist dieß aber der Fall, wann Jemand zwar ein Liebhaber von Leibesübungen, von Jagd und überhaupt von allen körperlichen Arbeiten ist, aber nicht vom Studiren, vom Hören, vom Forschen, und überhaupt in allen diesen Stücken die Anstrengungen haßt. Hinkend ist aber auch Der, welcher auf das Gegentheil hievon ganz seine Arbeitslust geworfen hat. — Glaukon. Ja ganz recht. — Sokrates. Nicht wahr, auch in Bezug auf Wahrhaftigkeit werden wir ebenfalls für verstümmelt eine Seele halten müssen, welche zwar die absichtliche Lüge an sich selbst haßt und unleidlich findet, sowie auch gar unwillig über Mitmenschen wird wenn sie lügen, dagegen aber die unfreiwillige Lüge gelassen erträgt und, wenn sie auf einer Unwahrheit ertappt wird, sich gar nichts daraus macht, sondern wohlbehaglich wie ein Sauthier sich im Unrath seiner Unvernunft herumwälzt? — Glaukon. Ja allerdings. — [p. 536] Sokrates. Auch in Bezug auf Besonnenheit, mannhafte Tapferkeit, Hochherzigkeit und überhaupt in allen Theilen der Tugend ist vorzüglich darauf zu achten, was eine Bastard-Seele und was eine hochwohlgeborene ist. Denn wenn Einer, sei es ein einzelner Mann oder ein Staat, für solche Eigenschaften keinen Blick hat: so hat er dann an ihnen Krüppel und Bastarde, in was immer für einer Hinsicht er ihnen in die Hände fallen mag, sei es hinsichtlich der Freundschaft oder der Staatsregierung. — Glaukon. Ja wohl verhält sich's so. — Sokrates. Wir müssen also in allen dergleichen Dingen Vorsichtsmaßregeln treffen. Denn wann wir lauter Gradgliederige und lauter Graddenkende in so ein Studium und in so eine Uebungsschule bringen und darin heranbilden: so wird uns die Gerechtigkeit selber nicht tadeln können, und wir werden Staat und Verfassung unversehrt erhalten; führen wir aber Andersartige ihr zu, so werden wir in Allem das Gegentheil

bewirken und wahre Wissenschaft noch lächerlicher machen. — Glaukon. Schmählich wär' ja das. — Sokrates. Ja gewiß; eine Lächerlichkeit aber scheint mir auch in dem Augenblicke begegnet zu sein. — Glaukon. Welche denn? — Sokrates. Ich hatte vergessen, daß wir uns hier traulich unterhalten, und habe den Bogen meiner Rede zu hart angespannt. Denn während meines Vortrags warf ich einen Blick auf wahre Wissenschaft, und indem ich sie so unwürdig mit Füßen getreten sah, hab' ich wohl aus allzugroßer Ereiferung, wie es Hitzköpfen geht, gegen Die, welche daran schuld sind, mich in meinen Ausdrücken allzuhart ausgesprochen. — Glaukon. Wahrlich, mir als Zuhörer scheint es nicht! — Sokrates. Aber mir als Redner; aber eine weitere Eigenschaft dürfen wir nicht vergessen: bei der ersten Regenten-Auswahl*) hatten wir dazu Männer von schon vorgerücktem Alter ersehen: das wird aber bei dieser hier nicht angehen; denn dem Solon darf man nicht trauen, wenn er sagt, daß man im Alter noch Viel zu lernen vermöge; man kann dieß noch weniger als laufen. Nur der Jugend gehören alle die großen und vielen Anstrengungen. — Glaukon. Ja nothwendig.

16. Sokrates. Rechenkunst, Geometrie und alle zur Vorbildung gehörigen Lehrgegenstände, welche der Dialektik vorausgehen sollen, die muß man ihnen also in ihrer Jugend vorlegen und dabei nicht zum Zwange das Lernen in der Methode des Unterrichtes machen. — Glaukon. Warum denn? — Sokrates. Weil keinerlei wissenschaftliche Kenntniß mit Sklavenfurcht die edle freie Seele erwerben soll; denn die körperlichen Anstrengungen, mit Zwang verrichtet, machen den Körper um Nichts schlechter; aber in einer Seele ist keine mit dem Stocke beigebrachte Kenntniß

*) Buch III. Kap. 19.

von Dauer. — Glaukon. Ja wahr. — Sokrates. Nicht also mit dem Stocke, mein Bester, erziehe die jungen Leute in den erwähnten Lehrgegenständen, sondern spielend, [p. 537] damit du auch eher im Stande bist, zu beobachten, wofür ein Jeder geboren ist. — Glaukon. Ja dieß Wort ist vernünftig. — Sokrates. Nicht wahr, du hast noch im Gedächtnisse, daß wir die jungen Männer als Zuschauer zu Pferde auch in die Schlacht nehmen und, wann es ohne Gefahr geschehen könnte, nahe hinzuführen und, wie junge Jagdhunde, Blut kosten lassen wollten*)? — Glaukon. Ja, ich erinnere mich. — Sokrates. Wer also in allen diesen Stücken, in körperlichen Anstrengungen und Studien sowie in Gefahren, jedesmal am gewandtesten sich zeigt, der muß in die Zahl von Auserwählten kommen. — Glaukon. In welchem Alter? — Sokrates. Wann sie von den nothwendigen Leibesübungen entbunden werden. Denn in dieser Turnzeit, mag sie nun zwei oder drei Jahre dauern, ist es nicht möglich, noch etwas Anderes zu treiben: Müdigkeit und Schläfrigkeit sind ja den Studien feind: und dann besteht zugleich eben darin die erste und nicht geringste Prüfung, wie ein jeder bei den Leibesübungen die Probe besteht. — Glaukon. Ja wohl. — Sokrates. Nach dieser Turnzeit nun müssen die vornweg Auserwählten vom zwanzigsten Jahre an größere Ehren vor den Uebrigen genießen, und die ihnen bei ihrer Jugendbildung ohne System ertheilten Kenntnisse müssen für sie systematisch zusammengestellt werden, damit sie einen Ueberblick über die gegenseitige Verwandtschaft der wissenschaftlichen Unterrichtsgegenstände und von der Natur des wesenhaften Seins erhalten. — Glaukon. Ja, nur ein solches Lernen faßt Wurzel, wo es eingepflanzt ist. — Sokrates. Und ist dazu die größte

*) Buch V. Kap. 14.

Probe für einen dialektischen Kopf und für einen nichtdialektischen: denn wer Fähigkeit für jenen Ueberblick hat, der hat auch Fähigkeit für die Dialektik; wer aber jene nicht hat, der hat auch diese nicht. — Glaukon. Einverstanden. — Sokrates. Sonach wirst du dein Augenmerk darauf richten müssen, welche von ihnen die genannte Eigenschaft in vorzüglichem Grade besitzen, nebstdem beharrlich im Studiren, beharrlich im Kriege und in den übrigen Vorschriften des Gesetzes sind; wirst sodann von den vorhin Auserwählten, wann sie das dreißigste Jahr überschritten haben, abermals eine Auswahl treffen und diese zu noch größeren Ehren erheben, mit ihnen eine Prüfung in der Dialektik anstellen, wer im Stande ist, sich der Hilfe der Augen und der übrigen sinnlichen Wahrnehmungen zu entäußern und auf das wahrhafte Sein an sich loszugehen. Und in diesem Zeitpunkte ist dann bekanntlich große Achtsamkeit nöthig, mein Freund! — Glaukon. Warum denn? — Sokrates. Kennst du denn nicht das große Uebel, welches heut' zu Tage mit der Dialektik verbunden zu sein pflegt? — Glaukon. Was für eines denn? — Sokrates. Rebellischen Sinnes werden da die jungen Leute voll! — Glaukon. Ja wohl. — Sokrates. Ist das aber nun wohl zu verwundern, und wirst du nicht Nachsicht mit den jungen Leuten haben? — Glaukon. In wie fern denn? — Sokrates. In einem Gleichnisse will ich antworten: wenn Jemand als untergeschobenes Kind unter großem Reichthume in einer großen und vornehmen Familie, [p. 538] unter einer Menge von Schmeichlern aufgezogen wäre und merkte, nachdem er ein Mann geworden, daß er nicht das Kind derer sei, welche sich für seine Eltern ausgeben, ohne seine eigentlichen Eltern zu finden: kannst du wohl da vermuthen, was für ein Benehmen gegen die Schmeichler und gegen die vermeintlichen Eltern er erstlich in jener Zeit annehmen werde, während welcher er noch

nichts von der Unterschiebung weiß, und dann auch in jener, in welcher er darum weiß? Oder willst du meine Vermuthung darüber hören? — Glaukon. Ja ich will. — Sokrates. Ich vermuthe so: er wird den Vater, die Mutter und die übrigen vermeintlichen Blutsverwandten weit mehr ehren als die Schmeichler; er übersieht es nicht, wenn sie etwas bedürfen; er erlaubt sich gegen sie keine ungezogenen Handlungen oder Worte; in wichtigen Dingen ist er ihnen weniger ungehorsam als den Schmeichlern, nämlich so lange er das Wahre noch nicht weiß. — Glaukon. Natürlich. — Sokrates. Hat er aber nun das wahre Verhältniß erfahren, so vermuthe ich nun das Gegentheil: an Hochachtung und Dienstfertigkeit läßt er bei jenen nun ab, erhöht sie dagegen bei den Schmeichlern; er ist diesen Letzteren folgsamer als vorher; er lebt nun schon nach ihrem Willen, indem er sich unverholen zu ihnen hält; er kümmert sich gar nichts mehr um jenen Vater und die übrigen angeblichen Verwandten, wenn er nicht schon von Natur ganz besonders gut ist. — Glaukon. Ganz nach der Wirklichkeit sind deine Schilderungen da; aber welche Beziehung hat auf die jungen Dialektiker dieses Gleichniß? — Sokrates. Folgende: Wir haben doch von der ersten Kindheit her gewisse Glaubenssätze über gerechte und sittliche Handlungen, von welchen Sätzen wir wie von Eltern auferzogen sind, gehorsam und hochachtungsvoll gegen sie? — Glaukon. Ja, solche Glaubenssätze gibt's. — Sokrates. Es gibt auch andere, diesen entgegen arbeitende und mit sinnlichem Vergnügen in Verbindung stehende Lebens-Principien, welche unserer Seele schmeicheln und sie verlocken, aber die nur einiger Maßen Gesitteten nicht verführen; denn diese halten jene elterlichen Glaubenssätze in Ehren und folgen nur ihren Winken. Nicht wahr? — Glaukon. Ja es gibt solche Lebens-Principien. — Sokrates. Was ist nun die Folge? Wenn an

einen in solchem Zustande eine dialektische Frage herantritt, z.B. was der Begriff des Schönen sei, und wenn ihn auf die Antwort dessen, was er von der positiven Auctorität gelehrt worden ist, das dialektische Räsonnement auf den Sand setzt und ihm durch öftere und mehrfache beschämende Widerlegungen die Meinung in den Kopf bringt, daß dasselbe concrete Ding bald schön bald häßlich sei, daß es mit den Begriffen von Gerechtigkeit und überhaupt mit allem von ihm bisher Heiliggehaltenen dieselbe Bewandtniß habe: wie wird es dann mit seiner Hochachtung gegen dieselben aussehen? — Glaukon. Nothwendige Folge ist, daß er ihnen weder dieselbe Hochachtung noch dieselbe Folgsamkeit beweiset. — Sokrates. Wenn er nun diese positiven Grundsätze nicht mehr achtbar, nicht mehr blutsverwandt hält, wie ehedem, und wenn er auch die absolut wahren noch nicht aufgefunden hat: kann er sich da natürlicher Weise zu einem anderen [p. 539] Leben wenden als zu dem der schmeichlerischen Sinnlichkeit? — Glaukon. Nein. — Sokrates. Ein Rebell, denk' ich, ist er also nun wohl, statt eines ordentlichen Menschen. — Glaukon. Nothwendig.

17. Sokrates. Nicht wahr, also ganz natürlich ist die Krankheit solcher jungen Dialektiker und verdient, wie vorhin schon bemerkt, sehr unsere Nachsicht? — Glaukon. Ja, und unser Mitleid dazu. — Sokrates. Damit dir nun dieß Mitleid über deine dreißigjährigen Schüler nicht nöthig wird, so mußt du sie mit jeder Art von Vorsicht die Dialektik anfangen lassen. — Glaukon. Ja sicher. — Sokrates. Ist das nun nicht schon einmal eine große Vorsicht, wenn man sie nicht zu jung davon kosten läßt? Denn es ist dir, glaub' ich, nicht unbekannt, daß die jungen Bürschlein, wenn sie zum erstenmale Dialektik schmecken, wie mit einem Spielwerk damit umgehen, immer zum Widerspruche sie gebrauchen, durch Nachahmung der sie beschämenden Disputatoren selbst

auch Andere niederdisputiren, dabei gleich jungen Hündchen ihren Spaß daran haben, Alle, die mit ihnen in Berührung kommen, mit ihrer Disputation zu zerren und zu rupfen. — Glaukon. Ja einen außerordentlichen Spaß. — Sokrates. Wann sie nun recht Viele selbst schon zu Schanden disputirt haben, andererseits auch von Vielen schon auf den Sand gesetzt worden sind: so müssen sie natürlich gar leicht dahin gerathen, daß sie gar nichts mehr für wahr halten, was sie früher glaubten. Und aus diesen Gründen stehen sie selbst sowohl als auch der ganze Stand wahrer Wissenschaft bei der übrigen Welt in üblem Ruf. — Glaukon. Sehr wahr. — Sokrates. Dagegen der junge Mann von schon etwas reiferem Alter wird sicher solche Verrücktheit nicht mitmachen wollen und wird viel mehr den Freund der vernünftigen Dialektik und den redlichen Forscher der Wahrheit als den des Spasses wegen streitenden Worthelden und Widerspruchsgeist nachahmen, wird dadurch selbst achtbarer sein und seinem Studium eher Ehre statt Unehre bereiten. — Glaukon. Richtig. — Sokrates. Nicht wahr, auch die vor der hier erwähnten Vorsicht geforderten Eigenschaften sind alle als eben so viele Vorsichtsmaßregeln aufgestellt, daß es nämlich nur sittsame und ernste Talente sein sollen, welche man an der Dialektik Antheil nehmen läßt, und daß nicht wie jetzt der nächste Beste und Unbefugte zu ihr Eingang findet? — Glaukon. Ja wohl.

Sokrates. Bei der Theilnahme an der Dialektik mit anhaltendem und angestrengtem Fleiße zu verweilen, ohne sich noch mit sonst Etwas abzugeben und sich so auf eine den leiblichen Uebungen entgegengesetzte Weise geistig zu üben, werden da für Einen doppelt so viele Jahre hinreichen als für selbige Uebungen? — Glaukon. Sechs oder vier Jahre meinst du? — Sokrates. Ohne Weiteres fünf gesetzt! Denn hierauf mußt du sie wieder in

die vorhin erwähnte Höhle bringen und sie anhalten, Aemter zu verwalten sowohl im Kriegswesen als auch auf sonstigen für junge Männer geeignete Posten, damit sie auch nicht an Erfahrung den anderen Leuten nachstehen. Und auch bei diesen Beschäftigungen müssen sie geprüft werden, ob sie in Versuchungen*) [p. 540] nach allen Richtungen Stand halten, oder ob sie sich berücken lassen werden. — Glaukon. Den Zeitraum dafür, wie groß bestimmst du diesen? — Sokrates. Auf fünfzehn Jahre. Wenn sie nun so fünfzig Jahre alt geworden sind, so muß man die davon, welche in allen Stücken und in jeder Beziehung sowohl in den Zweigen der Praxis wie in den Wissenschaften die Probe gehalten und sich ausgezeichnet haben, endlich zum Ziele führen und sie anhalten, den Lichtstrahl ihrer Seele nach dem allen Dingen Licht spendenden Unlicht zu wenden und nach Anschauung des wesenhaften Guts nach dessen Ideale ihr übriges Leben lang der Reihe nach das Leben des Staates, der Bürger und ihrer eigenen Personen einzurichten. Den größten Theil ihres Lebens verwenden sie hiebei auf die Wissenschaft; wann aber die Reihe an einen kömmt, so muß er sich der Last der Staatsgeschäfte unterziehen und Aemter dem Staate zu Liebe annehmen, nicht als ein Werk der Herrlichkeit, sondern als eines der Nothwendigkeit. Und wenn sie immer wieder Männer ihres Gleichen herangebildet und an ihrer Stelle dem Staate wieder andere Hüter geliefert haben: so werden sie nach den Inseln der Seligen zu wohnen kommen. Denkmäler aber und Opfer muß ihnen der Staat auf öffentliche Kosten widmen, als wie höheren göttlichen Wesen, falls die Pythia mit ihrem Orakel damit einverstanden ist, wo nicht, doch als Seligen und Heiligen. —

*) So übersetze ich hier ἑλκόμενοι in Beziehung auf Buch III. Kap. 19 u. 20, namentlich in Bezug auf p. 412 D.

Glaukon. Ja ganz herrlich hast du, Sokrates, die Staatsregenten wie ein Bildhauer herausgearbeitet. — Sokrates. Und auch die Staatsregentinnen dazu, mein Glaukon! Denn glaube ja nicht, daß ich das Gesagte nur auf die Männer bezöge und nicht in demselben Grade auf alle die Frauen, welche unter ihnen ihren Anlagen nach dazu tauglich befunden werden mögen. — Glaukon. Ja richtig, wenn anders sie nach unserer Darstellung ganz gleichmäßig an allen Geschäften Theil nehmen sollen. — Sokrates. Wie sieht's nun aus? Seid ihr nun einverstanden, daß wir in Bezug auf Staat und Staatsverfassung durchaus keine Luftschlösser aufgebaut haben? Allerdings zwar haben wir schwer ausführbare Dinge behauptet, aber doch mögliche auf gewisse Weise, und zwar nur auf die angedeutete: wann nämlich wahre Freunde der Wissenschaft, seien es mehrere oder sei es nur einer, in einem Staate die Gewalthaber werden, indem sie einerseits die heut' zu Tage üblichen Ehren, als eines freien Mannes und des Aufhebens unwürdig, verachten, dagegen die Geradheit und die daraus entspringenden Ehren sehr hoch, für das Höchste und Nothwendigste aber die Idee der Gerechtigkeit halten und sonach als ihre Diener und Beförderer ihren eigenen Staat neu einrichten. — Glaukon. Wie denn? — Sokrates. Welche von der Bevölkerung in der Stadt älter als zehn Jahre wären, diese Leute müßten sie Alle hinausschicken auf das [p. 541] Land, dann die Kinder derselben nehmen und sie weit anders als nach den jetzigen Sitten und Gewohnheiten, welche ihre Eltern haben, erziehen, nämlich nach ihren eigenen Sitten und Vorschriften, welche so sind, wie wir sie vorhin dargestellt haben. Und seid ihr ferner einverstanden, daß auf solche Weise am schnellsten und leichtesten ein Staat und eine Verfassung, wie wir sie in der Theorie aufstellten, zu Stande gebracht werde; daß er selbst sowohl glücklich sein, als auch dem Volke, bei dem er

verwirklicht wird, zum größten Nutzen gereichen werde? — Glaukon. Gewiß zum größten; auch wie er entstehen würde, wenn er einmal entstände, scheinst du mir gut angegeben zu haben. — Sokrates. Vollständig ist also unsere Lehre sowohl über diesen moralisch-idealen Staat als auch über das diesem entsprechende Individuum? Klar steht nämlich offenbar auch das moralische Ideal von letzterem da, wie es nach unserer Lehre sein soll. — Glaukon. Ja klar, und jene Lehre scheint hier, wie gesagt, ihr Ende zu haben.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 4

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertzweiundsechszigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1856.

Platon's
Werke.

Vierte Gruppe:

Die Platonische Kosmik.

Viertes Bändchen.

Zehn Bücher vom Staate.

Viertes Bändchen.

Buch VIII u. IX

von

Dr. Wilhelm Wiegand,
Gymnasialdirektor in Worms.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1856.

Achtes Buch.

1. Sokrates. [p. 543.] Gut also! Ueber diese Punkte sind wir nun einverstanden, mein lieber Glaukon: erstlich in dem dereinst vollkommen einzurichtenden Staate sind gemeinschaftlich Frauen, Kinder und die ganze Jugendbildung; zweitens eben so gemeinschaftlich ihre Beschäftigungen im Kriege wie im Frieden; drittens ihre Könige sind die, welche sowohl in der wahren Wissenschaft wie in dem praktischen Kriegswesen als die Besten gerathen sind. — Glaukon. Ja darüber sind wir einverstanden. — Sokrates. Ferner auch über folgende Punkte waren wir übereingekommen: wann die Regenten einmal auf die erwähnte Weise eingesetzt sind, so nehmen sie die Krieger und verlegen sie in die vorhin bestimmten Wohnungen, nämlich in solche, die für Keinen was Eigenes haben, sondern Allen gemeinschaftlich sind; und nebst solchen Wohnungen sind wir auch hinsichtlich der Besitzthümer, wenn du dich erinnerst, einig geworden, wie sie bei ihnen sein sollen. — Glaukon. Ja ich erinnere mich, daß nach unserer Meinung Keiner etwas von den Besitzthümern haben solle, welche heut' zu Tage die übrige Welt hat: sondern sie sollten als kunstgerechte Kriegskämpfer und Staatswächter als Lohn für ihr Wachen jährlich die hiezu nöthige Nahrung von den Uebrigen bekommen

und für Nichts weiter besorgt sein als für das Heil ihrer Seelen und für das des übrigen Staates. — Sokrates. Richtig bemerkt: aber nachdem wir über die Hauptmaterie hier im Reinen sind, wohlan laß uns weiter erinnern, durch welche Abschweifungen wir nach Beendigung jener Materie hierher gekommen sind, damit wir wieder auf demselben Wege weiter gehen können. — Glaukon. Ist gar nicht schwer: denn du thatest in deinem Vortrage etwa gerade wie jetzt, als hättest du die Darstellung des Staates vollendet und bemerktest, du hättest an dem so beschaffenen Staate, wie du ihn damals beschriebest, ein vollkommenes Ideal aufgestellt, und eben so eines an dem jenem verwandten Individuum, obgleich du, wie die Folge gezeigt hat*), einen moralisch vollkommeneren Staat und individuellen Menschen hättest hinstellen können; und [p. 544] wenn Dieses der wahre Staat wäre, so wären im Gegensatze dieses nun die übrigen offenbar die verfehlten. Der übrigen Staatsverfassungen gebe es aber, so weit ich mich erinnere, nach deiner Ansicht, vier Hauptarten, worüber es der Mühe werth wäre einen Begriff zu haben und ihre Fehler zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Betrachtung zu machen, und eben so gebe es vier Hauptarten der jenen Verfassungen entsprechenden individuellen Menschen-Charaktere, und diese möchten wir sämmtlich in der Absicht betrachten, damit wir, nach beiderseitigem Einverständ-

*) Diesen Schluß macht Glaukon auf ganz natürliche Weise aus dem Inhalte des VI. und VII. Buches, wie Schneider richtig bemerkt. Schleiermacher konnte an dieser Stelle nur darum einen Anstoß finden, weil er die Bedeutung von ὡς ἔοικας nicht recht faßte und es mit wie es scheint übersetzte, während nach Ast's treffender Anmerkung (zu seiner deutschen Uebersetzung des Phädrus S. 191) ὡς ἔοικε an sehr vielen Stellen bedeutet: wie erhellt, wie sich aus der vorhergehenden Rede ergibt.

nisse über den moralisch besten und moralisch schlechtesten Menschen, darauf die zweite Hauptuntersuchung anstellen, ob der moralisch beste der glücklichste, und der moralisch schlechteste der elendeste sei, oder ob es sich anders verhalte. Und als ich darauf fragte, welche Verfassungen du unter jenen vier verfehlten verständest, in diesem Augenblicke unterbrach*) dich Polemarchos und Adeimantos mit der bekannten Neben-Materie, und durch Wiederaufnahme derselben bist du nun hierher gekommen. — Sokrates. Vollkommen richtig sind deine Erinnerungen! — Glaukon. So nimm denn nun abermals wie ein Fechter dieselbe Stellung auf Wiederholung derselben Frage von mir, gib die Aufschlüsse, welche du damals geben wolltest. — Sokrates. Ja ich will einmal sehen ob ich kann. — Glaukon. Ich bin auch wirklich ohnehin begierig zu hören, welche Verfassungen du unter jenen vier verfehlten verstanden haben wolltest. — Sokrates. Auf diese Frage sollst du unschwer die Antwort hören; denn es sind keine anderen, welche ich darunter verstehe, als die, welche schon ihre bestimmten historischen Namen haben, nämlich: erstlich die von den Meisten so gepriesene kretische und auch lakedämonische zugleich**); zweitens die auch dem Range nach

*) Nämlich am Anfange des V. Buches. Die bekannte Neben-Materie, wie ich hier τὸν λόγον dem Sinne nach verdeutsche, ist die im IV. Buche nur oberflächlich berührte Gemeinschaft der Weiber und Kinder, welche nur unter der Bedingung verwirklicht werden kann, wenn wahre Jünger der Wissenschaft (Philosophen) den Staat regieren.

**) Ein Commentar dieser Worte giebt uns Montesquieu de l'esprit des lois, IV, 6: les lois de Crète étoient l'original de celles de Lacédémone, et celles de Platon en etoient la correction. S. K. F. Hermann's Gesammelte Abh. ꝛc. S. 143, von dem auch diese Stelle angeführt ist.

als die zweite gerühmte so genannte Oligarchie, eine von den mannigfaltigsten Uebeln beladene Verfassung; drittens die, obwohl jener schnurstracks entgegen stehende, jedoch unmittelbar aus ihr entspringende Demokratie; endlich die bekanntlich gar hübsche und von allen jenen verschiedene Tyrannis, die vierte und auch die letzte Krankheit eines Staates. Oder hast du noch eine bestimmte Anschauung von Verfassung, in welcher ein wesentlicher Begriff von Staat enthalten wäre? Denn Dynastien *), käufliche Monarchien und dergleichen Verfassungen mehr, die liegen zwischen den genannten in der Mitte, und man kann sie in nicht geringerer Zahl bei den Barbaren wie bei den Hellenen finden. — Glaukon. Ja freilich gar viele und sonderbare werden noch genannt.

2. Sokrates. Selbstverständlich giebt es nun eben nothwendiger Weise so viele Arten von Menschen-Charakteren, als Arten von Verfassungen. Oder meinst du, aus Holz oder Stein**) bildeten sich die Verfassungen und nicht aus den Charaktern der Einwohner in den Staaten, je nachdem diese sich da oder dorthin neigen und alles Uebrige mit sich fortreißen? — Glaukon. Nein, ich einmal glaub' es keineswegs, daß sie sich anderswoher als daraus bilden. — Sokrates. Nicht wahr, wenn es bei den Staaten fünf Arten giebt, so giebt es auch bei den menschlichen Individuen fünf Arten? — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Was also erstlich das dem moralisch besten Staate entsprechende Individuum betrifft, so haben wir dieses bereits schon beschrieben, von welchem wir mit Recht sagen, daß es das moralisch Gute und Gerechte ist. — [p. 545] Glaukon. Ja, das ist bereits beschrieben. — Sokrates. Nicht wahr, nach diesem müssen wir nun die ausgearteten charakterisiren, zuvörderst das kampf- und ehrgeizige Individuum, das Bild von der lakedämonischen Verfassung, hierauf das oligarchische, dann das demokratische, endlich das tyrannische, damit wir nach Anschauung des lasterhaftesten Menschen denselben dem tugendhaftesten gegenüber stellen können, und also die Untersuchung unserer zweiten Hauptfrage: Wie doch die vollkommene Gerechtigkeit sich zur vollendeten Ungerechtigkeit in Absicht auf Glückseligkeit und Elend bei ihrem Inhaber verhalte? einmal zu Ende kömmt, auf daß wir entweder nach der Lehre des Thrasymachos entweder den Weg der Ungerechtigkeit verfolgen, oder in dem jetzt hervortretenden Lichte unserer Beweisführung den der Gerechtigkeit. — Glaukon. Ja auf alle Weise muß so verfahren werden. — Sokrates. Wie wir nun angefangen haben, eher im Staate als im Individuum den moralischen Charakter zu studiren, weil er so deutlicher in die Augen springe: müssen wir nun nicht auch so zuerst die ehrliebende Staatsverfassung (denn ich kenne keinen anderen gangbaren Namen, man müßte sie denn Timokratie *) oder Timarchie nennen), betrachten und das ihr ähnliche Individuum; zweitens die Oligarchie und den oligarchischen Menschen; dann nicht drittens nach dem Anblick

*) Eine Tyrannis von Mehreren.

**) Aus Odyssee XIX, 103 entnommene und auch sonst noch vorkommende sprüchwörtliche Redensart.

*) Platon gebraucht hier dieses Wort in einer ganz eigenen Bedeutung. Sonst bedeutet Timokratie eine Verfassung, in welcher die Staatsämter, Ehren ꝛc. nur Denen zugänglich sind, die eine gewisse τιμή, d. h. einen gewissen Census, ein bestimmtes Vermögen haben; Platon gebraucht aber hier das Wort in einer anderen, aber mit jener eng zusammenhängenden, Bedeutung von Ehre, und Timokratie bezeichnet sonach hier eine Verfassung, in welcher der Ehrgeiz und die Thatlust statt der gebildeten, göttlichen Vernunft die Oberhand hat. S. Wachsmuth's H. A. I, 1 S. 183.

der Demokratie den demokratischen Menschen in Augenschein nehmen; und wenn wir viertens zum tyrannisch beherrschten Staate gekommen und ihn angeschaut haben, wollen wir dann nicht wieder auf die tyrannische Menschen-Seele sehen und mit besonderem Hinblicke auf diese hierauf dann versuchen, über die vorliegende Frage *) zu Gerichte zu sitzen? — Glaukon. Ja ganz nach der vernünftigen Ordnung würde so unsere Betrachtung wie unser Richterspruch geschehen.

3. Sokrates. Wohlan denn, versuchen wir zu zeigen, auf welche Weise eine Timokratie aus einem nach den moralisch besten Grundsätzen eingerichteten Vernunftstaate **) entstehen kann. Oder ist das einmal für alle Mal ohne Ausnahme als wahr anzunehmen, daß die Umwandlung eines jeden Staates von dem Theile ***) ausgeht, welcher das Regiment in den Händen hat, wann nämlich unter diesem selbst Zwietracht entsteht; daß dagegen bei dessen Einmüthigkeit, und wenn er auch sehr klein wäre, unmöglich eine Erschütterung entstehen könne? — Glaukon. Ja freilich ist's so. — Sokrates. Wie soll nun, mein lieber Glaukon, der Staat nur erschüttert werden, wie der Wehr- und Regenten-Stand gegen einander oder unter sich in Zwietracht gerathen? Oder wollen wir, wie Homer, die Musen anrufen, uns anzusagen, wie zuerst Zwietracht hinein gerathen, und wollen wir sagen, sie

*) Ob der moralisch Beste an sich, d. h. ohne alle Rücksicht auf Lohn oder Strafe, auch am glücklichsten, der moralisch Schlechteste dagegen eben so der Unglücklichste ist.

**) Eine Umschreibung des Wortes Aristokratie, an dieser Stelle im edelsten Sinne des Wortes von Platon gebraucht. S. unsere Anmerkung zu Buch IX, Kap. 4.

***) Hier der Regenten- und Wehrstand zusammen genommen, wie aus dem Folgenden erhellt.

hätten mit uns wie mit Kindern auf eine räthselhafte Weise Scherz und Neckerei getrieben und, als gäben sie ernstliche Aufschlüsse, zu uns in erhabenen Worten gesprochen? — Glaukon. Wie? — Sokrates. So etwa: [p. 546] „Schwer ist es allerdings, daß ein so moralisch vernünftig aufgebauter Staat in Verfall geräth; allein da Allem, was entstanden ist, ein Untergang bevorsteht: so kann auch nicht einmal ein solcher Bau auf alle Zeit Bestand haben, sondern er muß seine Auflösung erfahren. Die Auflösung aber ist diese: nicht nur für die in der Erde stehenden Pflanzen, sondern auch für die auf derselben lebenden Geschöpfe gibt es ein Wachsjahr und ein Mißjahr an Seele wie an Körpern, jedes Mal nämlich, wann bei einer jeden Gattung die Lebensperiode einen Kreisumschwung vollendet; bei kurz lebenden Wesen ist dieser kürzer, bei lang lebenden länger. Obgleich nun Diejenigen, welche ihr zu Staatshäuptern erzogen habet, theoretisch wie praktisch weise sind: so werden sie aber dessenungeachtet die Momente der günstigen und ungünstigen Geburten durch theoretische Berechnung in Verbindung mit praktischer Wahrnehmung nicht immer treffen, sondern diese werden ihnen entgehen, und so werden sie einmal Kinder erzeugen, wann sie nicht sollten. Für ein göttliches Erzeugniß gibt es aber einen Lebensumkreis, den eine vollkommene Zahl *) umfaßt; für das menschliche dagegen einen,

*) Eine der dunkelsten Stellen nicht nur in den Schriften des Platon, sondern auch in denen des Alterthums überhaupt, so daß man von dem dunkelsten Räthsel sprichwörtlich zu sagen pflegte: numero Platonis obscurius (Cic. Att. VII, 13, 5). Von den Uebersetzern, die ich kenne, hat sich Victor Cousin es sich an dieser Stelle am bequemsten gemacht, indem er die Stelle von ἔστι δὲ θείῳ bis γεωμετρικὸς in

welchen eine Zahl umfaßt, in welcher als dem kleinsten Nenner sowohl potenzirende als auch durch wechselseitige Multiplication hervorgebrachte Vermehrungen mit drei Abständen und vier Gliedern aller ohne Bruch und unter gemeinschaftlichem Nenner stehend erscheinen lassen, mag man nun Aehnliches oder Unähnliches verbinden, multipliciren oder dividiren. Das kleinste Verhältniß jener beiden menschlichen und göttlichen Zahlen ist 3:4; dieses mit 5 verbunden liefert zwei Proportional-Zahlen, nachdem dreimal vermehrt worden ist: die eine, die gleiche, gleich vielmal genommen, nämlich hundert mit sich selbst multiplicirt; die andere aber, die mit ersterer zwar gleiche Länge hat, aber oblong ist,

seiner Uebersetzung ganz ausläßt. Ein Uebersicht der eben so zahlreichen als mißlungenen Erklärungsversuche findet man im III. Bande der Ausgabe von Schneider. Geleitet durch freundliche Winke des Herrn Professors K. F. Hermann in Briefen sowohl wie in seinem Marburger Lektionen-Programm von Ostern 1839 glaube ich schon in meiner Aehrenlese der Kritik und Erklärung des Platonischen Staates a. a. O. S. 577 die Stelle der Hauptsache nach mehr ins Licht gesetzt zu haben, als die Uebersetzer vor mir. Die beiden Zahlen, die göttliche und die menschliche, welche hier für das Verständniß am wichtigsten erscheinen, sind 10,000 und 75,000, welche in den Worten ὧν ἐπίτριτος συθμὶν — κύβων τριάδος nachgewiesen werden, wobei man mit Schneider und Hermann ἰσομήκη μὲν τῇ, προμήκη δὲ lesen muß. In den vorhergehenden Worten: ἐν ᾧ πρώτῳ — ἀπέφηναν ist meines Erachtens auch die Zahl 75,000 gemeint, und zwar mit Beziehung auf die alte Musik. — Das ganze mathematische Räthsel sucht also die ganz einfache Wahrheit anschaulich zu machen: alles Vollkommene unter dem Monde ist der Verschlimmerung ausgesetzt.

bestehend erstlich *) aus der hundertfachen Quadratzahl einer der Diagonalen eines Quadrates, dessen Seite = 5, welche Diagonale rational ist wenn 1 subtrahirt wird, dagegen irrational wenn 2 subtrahirt werden, wodurch beide irrational werden, — ferner bestehend aus dem hundertfachen Kubus von Drei. Diese gesammte geometrische Zahl ist hierüber nun entscheidend, nämlich in Betreff der glücklichen oder unglücklichen Zeugung. Wenn nämlich eure Staatshüter diese Zahl nicht verstehen und zur Unzeit den Jünglingen Bräute zur Beiwohnung zugesellen: so wird es Kinder geben, welche weder eine vorzüglich moralische Anlage noch ein guter Glücksstern zum Rechten leitet. Denn die früheren Regenten werden zwar die verhältnißmäßig besten von jenen Kindern an ihre Stelle setzen: aber sie werden doch, wenn sie bei ihrem Mangel an Seelenadel ihrerseits zu den Machtstellen ihrer Väter gelangt sind, anfangen als wirkliche Staatshüter unsere Vorschriften zu vernachlässigen, indem sie zuerst die wissenschaftlichen Uebungen hintansetzen [später dann auch die körperlichen] **). Und daraus werden dann Regenten aufkommen, welche nicht besonders wachsam sind, wenn es gilt die bei Hesiod ***) [p. 547] sowohl wie auch in unserem Staate †) vorkommenden Geschlechter aus Gold, Silber, Erz und Eisen zu prüfen. Wenn aber Eisen mit Silber und Erz mit Gold vermischt wird, so entsteht dann

*) Der hier folgende Satz bis zu den Worten: „Kubus von drei" stellt sich mit Ziffern ausgedrückt also dar:

$$100 \times \left(V\,(5^2+5^2)^2-2\right)+\left(100\times 3^3\right).$$

**) Die Wörter: „später dann auch die körperlichen" hält K. F. Hermann für unächt und schließt sie daher in Klammern ein, welcher Ansicht ich beistimme.

***) Tage und Werke V. 108 ff.

†) Buch III, Kap. 21.

eine Ungleichartigkeit der politischen Gesinnung und eine zu keiner Harmonie mehr zurückführbare Unordnung, und wo immer diese Uebel sich einmal eingenistet haben, da erzeugen sie nach ihrem Emporkommen immer Krieg und Feindschaft. Solcher Abkunft muß man also immer politische Zwietracht erklären, wo auch immer sie empor kommen mag." — Glaukon. Und daß richtig diese Antwort ist, wollen wir bejahen. — Sokrates. Ja das müssen wir nothwendig: sie kömmt ja von Musen. — Glaukon. Nun, was sagen denn die Musen weiter? — Sokrates. „Ist einmal bürgerliche Zwietracht da, so ziehen beide Theile jederseits nach entgegengesetzter Richtung: der eiserne und eherne nach Erwerb, nach Besitzthum an Land, Haus, Gold und Silber; der goldne und silberne dagegen führen die Seelen zur Tugend und zur alten guten Staatseinrichtung, weil sie keine Armuth empfinden, sondern von Geburt den größten Schatz in sich haben. Wenn es hierauf bei ihnen zu offenem Kampfe mit der Faust und zur gegenseitigen Partei-Verfolgung kömmt: so vergleichen sie sich dahin, daß sie erstlich Land und Behausung unter sich vertheilen und als Eigenthum besitzen, daß sie sodann Diejenigen, welche von ihnen früher als freie Leute, als Freunde und Ernährer behütet wurden, nunmehr nach geschehener Unterjochung als Dienstleute und Sklaven halten und selbst*) Kriegsführung sowie Bewachung

*) Im moralisch besten Staate, welcher von Platon mit dem vom gewöhnlichen Sprachgebrauche abweichenden Ausdrucke Aristokratie bezeichnet wird, war Regenten- und Kriegerstand gesondert. — Uebrigens wird man hier unwillkürlich erinnert an das Verhältniß der erobernden Dorier und der von ihnen unterjochten Urbewohner des Peloponneses, namentlich von Lakedämon. Ein Theil derselben behielt seine Freiheit, seinen Grund und Boden; dafür mußte er den Siegern einen Tribut bezahlen, war aller staatsbürgerlichen Lasten

jener Unterjochten besorgen." — Glaukon. Ja es leuchtet mir ein, wie dieser entartende Uebergang von da seinen Ursprung nimmt. — Sokrates. Nicht wahr, diese hier in Rede stehende Verfassung wäre also ein gewisses Mittelding zwischen der moralisch besten und der Oligarchie? — Glaukon. Allerdings.

4. Sokrates. Ihr Uebergang wird also auf die besagte Weise geschehen; nach geschehenem Uebergange aber, wie wird da die charakteristische Eigenschaft ihres Haushalts sein? Oder ist in dieser Beziehung offenbar, daß sie in manchen Einrichtungen die vorhergehende Verfassung und in manchen die Oligarchie nachahmen wird, weil sie ja in der Mitte von beiden liegt; daß sie ferner dabei auch manches ihr ganz Eigenthümliche haben wird? — Glaukon. Ja offenbar. — Sokrates. Darin einerseits, daß sie Ehrerbietung gegen die Vorgesetzten vorschreibt; daß ihr Wehrstand des Ackerbaues, der Handwerke und jedes sonstigen Gewerbes sich enthält; daß sie gemeinschaftliche Speisung einrichtet; daß Leibesübung sowie der Kriegskampf ein Hauptgegenstand ihrer Sorgfalt sind: in allen diesen Stücken wird sie die vorige Verfassung nachahmen, nicht wahr? — Glaukon. Ja. — Sokrates. Daß sie aber Bedenken trägt, die mit Erfahrung verbundene Wissenschaft, welche die wißbegierige Vernunft aus

theilhaftig, nicht aber aller Rechte. Diese Klasse wurde mit dem allgemeinen Namen Periöken oder Umwohner benannt, welches Wort ich mit einem dem deutschen Lesen verständlicheren (Dienstleute) übersetzt habe. — Viel schlimmer waren diejenigen Bewohner des Peloponneses daran, die bis auf das Aeußerste sich gegen die Eroberer wehrten und mit den Waffen in der Hand gefangen wurden, wie z. B. die Heloten; sie waren eigentliche Leibeigene und waren mehr oder minder den eigentlichen Sklaven gleich.

dem Erforschen der ewigen Weltgesetze gewinnt*), zu den Staatsämtern zu befördern, weil sie solche Männer nicht mehr von reinem und ächtem Golde besitzt, sondern nur mit einem Zusatz vom gemeinen Metall der Begierlichkeit, und daß sie daher ihre Hauptstütze mehr bei dem nur nach Ehre begierigen Muth, und der damit noch verbundenen größeren Einfachheit sucht, obgleich die Männer der Art mehr zum Kriege als zum Frieden geboren sind [p. 548]; ferner daß sie Ueberlistung und Intrigue in Bezug auf den Krieg für Ehrendinge hält; daß sie ewig im Kriege lebt: solche und dergleichen Dinge mehr wird sie andrerseits als charakteristische Eigenthümlichkeiten haben? **) — Glaukon. Ja. — Sokrates. Als

*) Das Wort τοὺς σοφοὺς halte ich für zu bedeutungsvoll, als daß es mit einem Worte übersetzt werden könnte.

**) Zug für Zug ist hier aus der spartanischen Verfassung genommen: die ideale oder Lichtseite davon war bekanntlich strenge Subordination nicht nur der Untergebenen gegen die Vorgesetzten, sondern auch überhaupt der Jüngeren gegen die Aelteren auf den verschiedenen Lebensstufen; Vermeidung aller gemeinen Handarbeit, welche der freie Spartiate den Periöken (Lakedämoniern) und Heloten überließ, einfache und gemeinschaftliche Mahlzeit; Beförderung der gymnastischen Uebungen selbst beim weiblichen Geschlechte, Abneigung gegen alle Theorie und Sophistik. — Die Schattenseite war, daß sie bei einseitiger Abneigung gegen jede Wissenschaftlichkeit ihre Einrichtungen nur auf bloße Lokalverhältnisse, nicht auf die ewigen Gesetze der Weltregierung basirte, daß nicht sittliche Tugend, sondern nur soldatische Tauglichkeit das Hauptziel ihrer Gesetze war, wovon die Folge jener schon von Herodot IX, 54 bemerkte Lügen-Charakter wurde, wornach z. B. ein Agesilaos jeden Friedensbruch und jede Gewaltthätigkeit für erlaubt hielt, wenn es nur im Interesse von Sparta geschah. Vrgl. Wachsmuths H. A. I, 1 S. 134.

dritte charakteristische Eigenthümlichkeit wird sich bei solchen Staats-Regenten heiße Geldbegierde einstellen, wie es in den Oligarchien der Fall ist; sie werden Gold und Silber leidenschaftlich im Geheimen verehren, weil sie nunmehr eigene Schatzkammern und Geldkasten haben, wo sie es niederlegen und verbergen können, weil sie ferner Umzäunungen um ihre Wohnungen recht wie eigne Nester haben, in welchen sie Weibern und andren Lieblingen zu Gefallen vielen Aufwand machen können*). — Glaukon. Ja sehr wahr. — Sokrates. Daher werden sie

*) Seitdem die ursprünglich demokratische Obrigkeit zu Sparta, die Ephoren, über alle Staatsbeamten und selbst über die Könige eine despotische Herrschaft sich angemaßt hatte, gieng die Aristokratie in eine drückende Oligarchie über und brachte den Ausspruch des Orakels: Geldgier wahrlich allein, sonst Nichts wird Sparta verderben, — in eine schreckliche Erfüllung. Gewöhnlich datirt man von Lysander Sparta's Gierde nach gemünztem Gelde und die daraus erfolgte Sittenverderbniß; aber es hatten die Spartaner schon früher durch die entferntern Kriege im Auslande sowie durch die in den eroberten Ländern errichteten Aemter (Harmosten, Navarchen ꝛc.) das von Lykurg verbannte Gold- und Silbergeld des Auslandes ihren in Essig abgesottenen Eisenmünzen vorzuziehen gelernt. Eines der größten Verderbnisse war auch das, daß von den Weibern in Folge der einseitigen Erziehung trotz aller Gesetze, Zucht und Weiblichkeit entwich, und daß sie durch Ränke sich zu erschleichen lernten, was ihnen das Gesetz versagte. Kein griechischer Staat stand daher mehr unter dem Pantoffel-Regiment, als der der soldatesken Spartaner. Vrgl. Plutarch's Lykurg 14 und Agis 7. — Durch diese Erfahrung belehrt hat Platon in seinem idealmoralischen Staate wenigstens den Weibern der beiden oberen Stände gleich von vorn herein gleiche Rechte mit den Männern eingeräumt.

denn auch sparsüchtig mit dem Gelde umgehen, weil sie viel darauf halten und nur im Verborgenen erwerben dürfen; werden dagegen aber auf Antrieb ihrer Begierlichkeit lieber mit fremdem Gute Aufwand machen und verstohlener Weise die Frucht der Lüste genießen, indem sie sich dabei vor dem Gesetze wie Buben vor ihrem Vater verstecken. Und dieß geschieht aus keinem andern Grunde, als weil sie nicht mittelst wissenschaftlich belehrender Ueberzeugung, sondern mittelst äußeren Zwangs ihre Jugendbildung erhalten, weil sie die in dialektischer Methode und warmer Wahrheitsliebe bestehende Wissenschaft *) vernachläßigt und mehr auf die Uebung des Körpers als des Geistes gegeben haben. — Glaukon. Das ist ja eine gar gemischte Verfassung aus Schlechtem und Gutem, von der du da sprichst! — Sokrates. Ja freilich ist sie eine gemischte; ein Kennzeichen ist aber darin wegen der Oberhand des von uns genannten zornmüthigen Seelenbestandtheiles hervorstechend, nämlich Kampflust und Ehrliebe.**) — Glaukon. Ja in hohem Grade. — Sokrates. Das wäre also nun die Entstehungsart und die charakteristische Eigenschaft dieser Verfassung, um hievon in unserer Beschreibung nur einen Grundriß, kein vollkommen ausgemaltes Bild zu geben, es uns ja auch genügt, nur in einem Grundrisse eine Anschauung vom gerechtesten und ungerechtesten Menschen zu gewinnen; auch wäre es ein ungeheuer weitläufiges Werk, wenn man alle möglichen Verfassungen und alle Charaktere

*) Eine Umschreibung des Namens Philosophie durch Angabe der zwei wesentlichen Bestandtheile derselben, worüber wir schon im VI. Buche das Nöthige bemerkten. Uebrigens erkennt man in den hier gegebenen Hauptzügen die Charaktere eines Lysander, Klearchus ꝛc.

**) K. F. Hermann verweist hier treffend auf Plutarch's Lysander Kap. 2 u. Agesilaus Kap. 5.

ohne irgend eine Auslassung darstellen wollte. — Glaukon. Ja richtig.

5. Sokrates. Welches wäre nun das dieser Staatsverfassung entsprechende Individuum? Wie ist erstlich seine Entstehung, zweitens sein Charakter? — Adeimantos antwortete hier: ich meine einmal, dieses Individuum käme ziemlich nahe diesem Glaukon da, wenigstens was die Streitlust anlangt. — Sokrates. Ja wohl in dieser Beziehung, aber nicht in folgenden Stücken scheint es mir von Natur seiner Art zu sein. — Adeimantos. In welchen denn? — Ein eingebildeter Trotzkopf muß jenes Individuum sein, ein Feind des Wissens; er kann keine Liebe für Musik, kein Ohr für Belehrungen, keine Gewandtheit in der Redekunst haben. *) Ferner gegen gewisse**) Sklaven [p. 549] wild, ohne ein Feind von Sklaven zu sein, wie der vollkommen wissenschaftlich Entwickelte; gegen Freiherrn gar zahm; gegen Vorgesetzte gehorsamst unterthänig; dabei herrsch- und ehrsüchtig; anspruchvoll auf Herrschaft nicht wegen Beredtsamkeit oder einer

*) Ich folge hier der Erklärung Schneider's, nach welcher οὐδαμῶς sich nicht nur auf ῥητορικόν, sondern auch auf φιλόμουσον δὲ καὶ φιλήκοον bezieht; dabei habe ich ὑποαμουσότερον im weiteren, dagegen φιλόμουσον in Beziehung auf Buch III, p. 398 D (wo der Ausdruck σὺ γὰρ μουσικὸς mit οὐδαμῶς φιλόμουσος hier in unserer Stelle den erforderlichen Gegensatz bildet) im engeren Sinne genommen.

**) Ich folge hier der von Stallb. erhaltenen Lesart δούλοις μέν τισιν, welche Schneider, die Züricher und K. Fr. Hermann, wie es mir scheint, nicht mit Recht, mit δ. μ. τις vertauschten. Die gewissen Sklaven sind hier sklavisch gesinnte Freie im Gegensatz der wahren Freien oder Vornehmen. S. Aehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 578.

sonstigen geistigen Eigenschaft, sondern wegen seiner Kriegsthaten und Kriegsfertigkeiten; ein Freund von Turnerei und Waidhandwerk. — Adeimantos. Ja dieser Charakter hier entspricht jener (timokratischen) Staatsverfassung. — Sokrates. Nicht wahr, Geld wird ein Solcher während des Uebermuthes seiner Jugend verachten; aber je älter er wird, desto mehr wird er darnach greifen, theils weil er Etwas von dem geldgierigen Menschen-Charakter hat, theils sein Tugendstreben nicht auf's reinste Gold gerichtet ist, da er von dem besten Führer hiezu verlassen ist. — Adeimantos. Von welchem denn? — Sokrates. Von jener Geistes-Cultur, welche besteht aus einer sorgfältigen Jugendvorbildung in moralisch gehaltener Poesie und Musik in Verbindung mit einer gründlich wissenschaftlichen Hauptbildung *); denn diese Geistes-Cultur, wenn sie bei einem einmal zur Reife gelangt ist, wird allein nur als Schutzgeist der Tugend bei ihrem Besitzer durch sein ganzes Leben wohnen. — Adeimantos. Schön! — Sokrates. Und das wäre denn erstlich der Charakter unseres timokratischen Junkers, das Bild vom Staate gleichen Namens. — Adeimantos. Ja allerdings. — Was nun zweitens seine Entstehung anlangt, so erfolgt diese etwa auf folgende Weise: Zuweilen giebt's einen schon erwachsenen Sohn von einem in einem unvernünftig verwalteten Staate wohnenden

*) Diese Umschreibung war hier nöthig, um λόγου μουσικῇ κεκραμένου verständlich auszudrücken, was meines Erachtens das Haupterforderniß einer für weitere Kreise bestimmten Uebersetzung ist. Sowohl Schleiermacher's Uebersetzung: von der mit Musik vereinigten Rede, als auch die von Schneider: Das gründliche Wissen verschmolzen mit Tonkunst, ist für den deutschen Leser Platons unverständlicher als das griechische Original.

braven Vater, welcher Ehren, Aemter, Gerichtshöfe und alle solche Liebhaberei an Geschäften des öffentlichen Lebens verabscheut und lieber vor Anderen zurückstehen will, um in keine widerwärtigen Händel zu gerathen *). — Adeimantos. Wie entsteht denn nun von solchem Vater ein timokratischer Sohn? — Sokrates. Wann er erstlich von seiner Mutter hört, wie sie sich einmal grämt, daß der Mann ihr nicht unter den Beamten wäre, und daß sie darum unter den übrigen Frauen zurückstehe; dann daß sie ihn gar nicht nach Geld und Gut trachten, ihn nicht Schneide und Zähne zeigen sehe in Gerichts- und Staatsdebatten; sondern in allen diesen Dingen bemerke sie an ihm einen unausstehlichen Leichtsinn; immer sei er mit seinem Gedanken beschäftigt, beweise ihr weder eine sonderliche Aufmerksamkeit, noch auch gerade eine Nichtachtung: über alle diese Wahrnehmungen müsse sie sich sehr grämen und könne es nicht über das Herz bringen, wie einen unmännlichen und gar fahrlässigen Vater er habe, und wie die übrigen Klaglieder alle lauten, welche die Weiber bei dergleichen Gelegenheiten anzustimmen pflegen. — Adeimantos. Ja gar viele und ihrem Verstande recht entsprechend. — Sokrates. Der zweite Entstehungsgrund nun liegt darin, daß bekanntlich auch die Hausgenossen in dem Hause solcher Leute, die nämlich, welche es recht gut zu meinen glauben, manchmal hinter ihrem Rücken den Söhnen derselben Reden ähn-

*) Den Charakteren der hier wie im Folgenden geschilderten Individuen, als Repräsentanten der Hauptverfassungen, fehlt weder die geschichtliche noch die psychologische Wahrheit. K. Fr. Hermann verweist in Bezug auf diese Stelle hier bei jenem braven Manne auf die Ritter des Aristophanes V. 265 und auf die Person des Kriton, wie er in Xenoph. Mem. II, 9 erscheint.

lichen Inhaltes zuflüstern: wenn sie nämlich einen bösen Schuldner sehen, dem der Vater nicht zu Leibe geht, oder einen in anderer Hinsicht demselben unrecht begegnenden Menschen, so reden sie dem Sohne zu, er möge, wenn er einmal ein Mann geworden, alle Solche [p. 550] dafür dazwischen nehmen und sich mehr als Mann beweisen denn sein Vater. Und kömmt ein Sohn aus dem Hause des Vaters, so hört und sieht er Dergleichen noch mehr, daß die nur ihren nächsten Berufspflichten treuen Männer in der Stadt Einfaltspinsel heißen und in keinem Renommee stehen, während andrerseits die ihre nächsten Berufspflichten vernachläßigenden Rechtsverdreher und politischen Schreier Ehre und Lob einernten. Hört und sieht nun alles Dergleichen der junge Mann, und hört und sieht er dann wiederum die Sprache und Lebensweise seines Vaters neben denen der übrigen Welt: so fühlt er sich von diesen beiden Seiten angezogen, indem sein Vater den vernünftigen Theil seiner Seele nährt und pflegt, die übrige Welt aber dagegen die sinnliche Begierlichkeit und die hitzige Zornmüthigkeit. Und weil er dem Stamme nach von keinem schlechten Manne ist, aber die schlechten Gesellschaften der Welt profitirt hat: so wandelt er bei dem Zuge von diesen beiden Seiten den Mittelweg und überliefert die Oberherrschaft seines Inneren dem mittleren Seelenbestandtheile, nämlich dem streitlustigen Zornmuth, und wird dadurch ein hochmüthiger und ehrgieriger Mensch. *) — Adeimantos. Ja gar sorgfältig hast du wohl da die Entstehung dieses Individuums dargestellt. — Sokrates. Hiemit hätten wir also die im Range zweite Staatsverfassung und so auch das zweite Individuum. — Adeimantos. Ja die hätten wir.

*) Statt, wie er sollte, ein vernünftiger und tugendhafter zu werden.

6. Nicht wahr, hierauf nun wollen wir, um mit Aeschylus*) zu reden, ein andres einem andren Staate zugeordnetes Individuum, oder vielmehr dem vorhin einmal gefaßten Plane gemäß wiederum erst den Staat vornehmen? — Adeimantos. Ja allerdings. — Sokrates. Da wäre aber nach der eben beschriebenen Verfassung die Reihe an der Oligarchie. — Adeimantos. Welche Staatseinrichtung verstehst du unter dem Namen Oligarchie? — Sokrates. Die auf Vermögensschätzung gegründete Staatsverfassung, in welcher nur die Reichen das Ruder führen und dem Armen kein Antheil an der Regierung zukömmt. — Adeimantos. Ich verstehe schon. — Sokrates. Nicht wahr, da ist denn erstlich die Uebergangsart der Timokratie in die Oligarchie darzustellen? — Adeimantos. Ja. — Sokrates. Da ist nun sogar einem Blinden offenbar, wie diese vorgeht. — Adeimantos. Wie denn? — Sokrates. Jene vorhin erwähnte mit Gold gefüllte Privat-Schatzkammer im Hause jedes Einzelnen der Regierenden ist das Unheil für die vorhin beschriebene Staatsverfassung (Timokratie). Denn erstlich sind sie für ihre eigne Personen ersinderisch in Ausgaben und revidiren in dieser Absicht die bisher bestehende Staatsverfassung, ohne daß sie und ihre Weiber jenen revidirten Gesetzen gehorchen**) — Adeimantos. Natürlich. — Sokrates. Zweitens machen sie sodann das von

*) Sieben gegen Theben V. 436, welchen Vers Platon mit Hülfe des V. 555 etwas zu seinem Zwecke hier verändert hat.

**) Schleiermacher ließ ἀπειθοῦντες unübersetzt: Schneider billigt dieß, indem er von der vorerwähnten mutatio legum bemerkt: ab inobedientia nihil differt. Unsere Uebersetzung hat hiegegen die Stelle wohl hinlänglich deutlich gemacht und gezeigt, daß hier nichts Ueberflüssiges gesagt ist.

ihnen regierte Volk zum Affen ihres Modetons durch den Anblick des verführenden Beispiels des einen vom andren und durch die gegenseitige Rivalisation *). — Adeimantos. Ja so geht's. — Sokrates. Ist dieses Ziel erreicht, so geht's bei ihnen vorwärts zum Geld-Schacher, und je höher sie diesen angeschlagen, desto weniger achten sie moralisch geistige Tüchtigkeit. Oder steht Tugend zu Reichthum nicht in diesem Verhältnisse, daß sie gleichsam auf zwei Wagschalen liegen, und die eine in eben dem Maße sinkt als die andre steigt? — Adeimantos. Ja sicher. — Sokrates. Stehen also hoch [p. 551] in einem Staate Reichthum und reiche Leute, so müssen Tugend und edle Männer in desto niedererm Werthe stehen. — Adeimantos. Ja offenbar. — Sokrates. Als Mode wird aber getrieben das allgemein Hochgeschätzte, während das Nichtgeschätzte vernachläßigt wird. — Adeimantos. Ja so ist's. — Sokrates. Statt kampf- und ehrgieriger Menschen sind es daher endlich erwerb- und geldgierige geworden, und daher preisen, bewundern und erheben sie zu Ehrenstellen den Reichen, während sie den Armen verachten. — Adeimantos. Ja wohl. — Sokrates. Dann ziehen sie durch ein Gesetz einen Zaun um die oligarchische Herrschaft, indem sie eine Quantität von Vermögen festsetzen, die größer oder kleiner ist, je nachdem an einem Orte eine größere oder kleinere Oligarchie besteht, und indem sie ausdrücklich bestimmen, daß der keine Staatsämter bekommen könne, dessen Vermögen nicht die bestimmte Schätzung erreicht. Und dieses setzen sie entweder mit Gewalt der Waffen durch, oder sie bringen, auch ehe es dazu kömmt, durch Einschüchterung eine solche Verfassung zu Stande. Oder geht's nicht so? — Adeimantos. Ja so geht's. — Sokrates. Das Zustandekommen der Oligarchie wär', um es kurz zu sagen, erstlich also das. — Adeimantos. Ja, welches ist aber nun zweitens der Charakter dieser Staatsverfassung und welche Gebrechen hat sie unseres Erachtens?

7. *) Sokrates. Erstlich die erwähnte Hauptgrundlage, ihre Umzäunung anlangend, wie sieht es in dieser Beziehung damit aus! Stell' dir doch einmal vor, wenn Einer so Schiffssteuer-

*) Schleiermacher übersetzt diesen Satz: „Und indem Einer auf den Andren sieht und ihm nacheifert, werden sie bald Alle so geworden sein." In demselben Sinne übersetzt Schneider, aber ein Sinn, der mit dem Vorhergehenden nicht übereinstimmt. Denn in dem Vorhergehenden heißt es, daß erstlich die Regierenden dieses Staates im Vergleich der Regenten des besten Staates schon ausgeartet sind durch die Lüsternheit nach Privatbesitz, durch die aus dieser Habsucht eingegebene Aenderung der ursprünglichen Verfassung, durch Luxus ꝛc. — Was braucht da zweitens (ἔπειτα) gesagt zu werden, daß sie durch Beispiel und Rivalisation die Mehrheit ihres Standes in dieselbe Lüderlichkeit versetzen? — Die irrige Auffassung veranlaßte die Lesart ἀντῶν, welche von Stallbaum, Schneider, den Zürichern und auch von K. Fr. Hermann beibehalten wird, welcher aber Ast in gutem Gefühle die von vielen Handschriften dargebotene Lesart αὐτῶν vorzog, und deren Sinn unsere Uebersetzung wiedergibt. Zu Platon's wie zu anderen Zeiten war die Lüderlichkeit des Volkes nur der Nachsommer vom lüderlichen Vorsommer der Vornehmen. Erst nachdem durch böses Beispiel der gesunde Sinn des Volkes verderbt ist, können die Vornehmen ungescheut ihrem Hang nach Plusmacherei sich hingeben.

*) K. F. Hermann beginnt hier wieder in der Kapitelabtheilung von Stallbaum abzuweichen. Ich folge demselben hier, weil seine Abtheilung logischer erscheint, mache aber die Stallbaum'sche Abtheilung durch eingeklammerte Zahlen bemerklich.

männer nach der Vermögensschätzung machen und den Armen, wenn er noch so gute Eigenschaften zu einem Steuermann hätte, nicht zulassen wollte! — Adeimantos. Da sehe ich, daß die Leute auf dem Schiffe eine unheilsvolle Fahrt haben. — Sokrates. Und nicht wahr, so ist's überhaupt bei Leitung jedes anderen Dinges? — Adeimantos. Ich einmal glaub' es. — Sokrates. Vielleicht mit Ausnahme der eines Staates, oder auch in Bezug auf die eines Staates? — Adeimantos. Ja sicher in desto höherem Grade, je schwieriger und wichtiger diese Leitung ist. — Sokrates. Das wäre also ein Fehler von ungeheurer Größe, welchen die Oligarchie hat? — Adeimantos. Augenscheinlich. Sokrates. Weiter! Ist der folgende zweite Fehler etwa kleiner als der hier erwähnte erste? — Adeimantos. Welcher denn? — Sokrates. Daß nothwendiger Weise ein so beschaffener Staat keine Einheit bildet, sondern eigentlich zwei Staaten auf demselben Wohnplatze, nämlich den Staat der Armen und den der Reichen, daher beide in immer gegenseitiger Auflauer. — Adeimantos. Nein wahrhaftig dieser zweite Fehler ist nicht kleiner. — Sokrates. Drittens, kein Vorzug ist auch das an jenem Staate zu nennen, daß die Regierenden desselben unmöglich einen Krieg führen können, weil sie in der Lage sich befinden: daß sie entweder die bewaffnete arme Volksmenge gebrauchen und dann sie mehr fürchten müssen als den Feind, oder sie nicht gebrauchen und dann im wahren Sinne des Wortes Oligarchie als eine Macht von Wenigen auch im Momente der Schlacht erscheinen*); daß sie zugleich hinsichtlich der nöthigen Kriegs-Contribution als Erz-Pfennings-

*) Daher z. B. zu erklären, warum das oligarchische Theben im Perserkriege die Sache des Vaterlandes im Stiche ließ und verrieth.

fuchser nicht in die Tasche kommen können. — Adeimantos. Nein, das ist auch kein Vorzug! — Sokrates. Viertens, daß dieselben Herrn, wogegen wir schon lange und unaufhörlich loszogen, in solchem Staate so Vielerlei treiben: daß sie nicht nur Landbauer und Gewerbsleute, sondern auch Kriegsmänner [p. 552] zugleich sind, scheint dir Das in der Ordnung zu sein? — Adeimantos. Nein auf gar keine Weise. — (7.) Sokrates. Sieh' nun fünftens, ob diese Verfassung nicht zuerst von allen diesen Uebeln dem größten*) durch Folgendes Thür und Thor öffnet? — Adeimantos. Durch Was? — Sokrates. Dadurch, daß ein Jeder alle seine Eigenthümer veräußern und ein Anderer von ihm solche erwerben kann; daß er nach der Veräußerung noch in dem Staate wohnt, ohne daß er einem der Stände im Staate angehört: er ist dann weder ein Handelsmann noch ein Handwerker, weder Reiter noch Fußgänger; sondern er heißt ein Armer und Proletarier. — Adeimantos. Ja diese Verfassung eröffnet zuerst unter allen übrigen diesem Uebel Thür und Thor. Sokrates. Wenigstens wird zur Verhinderung solchen Uebels in den oligarchisch regierten Staaten Nichts gethan; denn sonst würden ja einerseits nicht die übermäßig Reichen, andrerseits die gänzlich Armen vorhanden sein. — Adeimantos. Richtig. — Sokrates. Erwäge sechstens noch folgendes Uebel: als so ein herabgekommener Proletarier noch reich war und Aufwand machte: war er da dem Staate von größerem Nutzen in Bezug auf die

*) Das Proletariat wird also in den alten Staaten hier als das größte Uebel erklärt, wie dieß heut' zu Tage in Bezug auf die neueren geschieht. Nur ist es in den neueren Staaten kein einziger Niederschlag mehr, sondern verbreitet in allen Ständen, was viel ärger ist. Sehr lesenswerth ist in dieser Beziehung Riehl's Land und Länder, Stuttgart 1854.

vorhin erwähnten Berufsarten? Oder gehörte er nur dem Scheine nach zu dem*) regierenden Beamtenstande, war aber in der That weder ein Magistrat**) noch ein Diener des Staates, sondern eben nur ein Verprasser seiner Besitzthümer? — Adeimantos. Ich glaube Letzteres: er war Regierender nur dem Scheine nach, er war aber wirklich nichts Anderes als ein Verprasser. — Sokrates. Dürfen wir daher nicht von ihm behaupten, daß er bei solchem Charakter eben so in seiner Behausung eine Pest für den Staat wird, wie z. B. eine Drohne in einem Honigroost ein Verderben des Bienenstockes ist? — Adeimantos. Ja das dürfen wir allerdings, o Sokrates. — Sokrates. Die Drohnen mit Flügeln nun, nicht wahr, Adeimantos,

*) Unter den alten Gesetzgebern haben wohl die sorglichsten Vorsichtsmaßregeln gegen das Emporkommen des Proletariates getroffen Lykurg, und weit humaner noch Moses. Die Kirchenväter nannten Platon nicht ohne tiefen Grund den attischen Moses. Nur gelang dem Platon nicht, was Moses gelang, nämlich Staatsleben und Religion in der Wirklichkeit in schönster Vereinigung darzustellen. Aber Idee und Leben blieben auch hier nicht sehr lange vereinigt, trotz aller Thätigkeit des Prophetenthums. Mit dem Zerfallen ihres Gehäuses rettete sich die Idee über die engen Grenzen Palästina's, und wo hat sie ein neues sich gebildet?

**) Zur richtigen Auffassung dieser Worte ist zu merken, daß der hellenische Staat zwar auch den Unterschied von Magistraten und denjenigen Dienern macht, welche wir die niederen nennen; aber die letzteren waren nicht den ersteren subordinirt, sondern standen immer (mit Ausnahme des Krieges) in unmittelbarer Beziehung zur Gesammtheit. Wachsmuth's H. A. I, 1, S. 191. Der niedere Staatsdiener (ὑπηρέτης) wie der Magistrat (ἄρχων) gehörte zu den Regierenden, d. h. hier zu den Oligarchen.

hat Gott alle ohne Stachel geschaffen, während von den Drohnen mit Beinen einige zwar auch stachellos sind, andre aber gar gewaltige Stacheln haben? Stachellos sind die, welche bis zum hohen Alter hin Bettler bleiben, dagegen bestachelt alle jene, welche Uebelthäter*) heißen? — Adeimantos. Ja ganz wahr. — Sokrates. Wenn man daher in einem Staate Bettler sieht, so ist demnach offenbar, daß es da auch heimliche Diebe, Beutelschneider, Räuber und Meister in allen dergleichen Uebelthaten gibt? — Adeimantos. Ja offenbar. — Sokrates. Und was ist nun die Anwendung von diesem Satze? Sind in den oligarchisch regierten Staaten nicht augenscheinlich Bettler vorhanden? — Adeimantos. Ja gewiß fast lauter, mit Ausnahme der wirklich regierenden Herren. — Sokrates. Müssen wir demnach nicht meinen**), daß auch viele Uebelthäter mit Stacheln darin sind, welche von den Obrigkeiten sorgfältig mit Gewalt niederzuhalten sind? — Adeimantos. Ja das sind wir hiernach. Sokrates. Und dürfen wir daher nicht behaupten, daß in Folge von Mangel an gehöriger Jugendbildung, schlechter Erziehung und schlechter Staatseinrichtung solche Uebelthäter darin emporwachsen? — Adeimantos. Ja das dürfen wir. — Sokrates. Nun das wäre also etwa der Charakter des oligarchisch regierten Staates und mit solchen Gebrechen ist er behaftet, vielleicht aber

*) Uebelthäter, κακοῦργοι, ist technische Bezeichnung von den Verbrechern, welche Raubmord, Menschenraub, Diebstahl Einbruch ꝛc. verübten. S. Meier's u. Schömann's att. Proc. S. 76 u. 220. In der Auffassung dieser Stelle folge ich Hermann's Erklärung in seiner Recension der Ausgabe Stallbaum's.

**) Ich folge hier der von Hermann in der Recension der Stallbaum'schen Ausgabe gerechtfertigten Lesart μὴ οὐν οἰώμεθα.

auch noch mit mehreren. — Adeimantos. Ja das wäre er ungefähr. — [p. 553] Sokrates. Damit möge denn die Darstellung dieser Staatsverfassung ihr Ende haben, welche Oligarchie heißt, und welche ihre regierenden Häupter nach der Vermögensschätzung erhält; (8.) hierauf müssen wir sofort das dieser Staatsverfassung ähnliche Individuum in Betracht ziehen, und zwar erstens seine Entstehungsart, zweitens seinen eigenthümlichen Charakter. — Adeimantos. Ja allerdings.

8. Sokrates. Geschieht nun nicht am gewöhnlichsten auf folgende Weise der Umschlag von einem timokratischen Individuum in ein oligarchisches? — Adeimantos. Wie denn? — Sokrates. Wann Einer als Sohn jenes timokratischen Menschen Anfangs seinem Vater nacheifert und seine Fußtappen verfolgt, hernach aber an ihm sieht, daß er an dem Staate wie an einer Klippe plötzlich scheitert, wie er nicht nur sein Vermögen sondern auch sein Selbst verschwendet, sei es durch Führung einer Feldherrnstelle oder eines sonstigen wichtigen Staatsamtes, wie er sodann dem Gerichte in die Hände fällt und da, von falschen Ränkemachern mitgenommen, entweder Leben, oder Vaterland, oder bürgerliche Ehre und seine ganze Habe verliert. — Adeimantos. Ja das ist ein treues Bild des Lebens!*) — Sokrates.

*) K. F. Hermann vergleicht diese Stelle passend mit der Schilderung des Komikers Antiphanes bei Athenäus III, 62 und macht in Bezug auf das Historische dieses Porträtes vom oligarchischen Individuum noch die allgemeine Bemerkung: „Auch der Uebergang aus dem der Timokratie in den der Oligarchie entsprechenden Charakter schildert ganz das Verhältniß, in welchem die athenischen Oligarchen des peloponnesischen Krieges gegen Kimon und seine Partei erscheinen; die, so wenig sie auch der Demokratie hold waren,

War er aber, mein Lieber, nicht blos ein Zuschauer solcher Unfälle, sondern erfährt er sie dann auch in eigener Person und verliert sein Vermögen: so stürzt er jene Ehrliebe und jenen feurigen Zornmuth von dem Herrscherthrone in seiner Seele gänzlich herab, legt dann, von Armuth herabgestimmt, sich auf Gelderwerb, und bringt durch Filzigkeit, Pfennigknauserei und übermäßige Anstrengung sich wieder ein Sümmchen zusammen. Und wird ein Solcher dann wohl nicht auf den erledigten Herrscherthron in seiner Seele nunmehr den sinnlich begierlichen und den geldgierigen Seelenbestandtheil setzen, ihn zum Großmogul in seinem Inneren machen, ihn mit Krone, Halskette und Prachtsäbel zur Majestät herausschmücken? *) — Adeimantos. Ich einmal glaub' es. — Sokrates. Das wißbegierige Vernunftvermögen dagegen und den hochstrebenden Zornmuth setzt er zu Füßen auf beide Seiten des Thrones jener sinnlichen Begierlichkeit, als derselben unterworfene Sklaven, läßt einerseits das Denkvermögen der Vernunft nichts Anderes denken und in's Auge fassen, als wie man aus kleineren Kapitalien größere machen könne, andrerseits den ehrbegierigen Feuermuth nichts Anderes bewundern und ehren als Reichthum und reiche Leute, und sich aus sonst gar Nichts eine Ehre machen als aus Geldbesitz und wenn etwas Anderes dazu führt. — Adeimantos. Nein auf keine andere Weise geschieht so schnell und so gewaltig die Umwandlung eines ehrgierigen

dennoch als ächte *φίλαρχοι* und *φιλότιμοι* (Herrsch- und Ehrsüchtige) stets an der Spitze des Staates zu stehen suchten, während jene, auf die Begüterten erbittert, sich zurückzogen, um im Hinterhalte auf eine Gelegenheit zum Sturze des Staates zu lauern."

*) Die bekannten plump imponirenden Insignien des despotischen Alleinherrschers im Orient. Xenoph. Cyrop. II, 4, 6.

Jünglings in einen geldgierigen. — Sokrates. Ist also Letzterer das der Oligarchie entsprechende Individuum? — Adeimantos. Seine Umwandlung geschieht wenigstens aus dem Individuum, welches entsprechend jener Staatsverfassung ist, aus welcher die Oligarchie hervorgieng. — Sokrates. So laß uns nun in Betrachtung ziehen, ob das oligarchische Individuum der Oligarchie entsprechende Eigenschaften hat. — Adeimantos. Ja das wollen wir.

9. Sokrates. Nicht wahr, die erste ähnliche Eigenschaft ist die, daß ihm Geld als Höchstes gilt? — [p. 554] Adeimantos. Ohne Zweifel. — Sokrates. Und die zweite diese, daß solcher Mensch wie ein Pfennigfuchser und Taglöhner blos die Begierden nach den nothwendigsten Naturbedürfnissen befriedigt, zu andren Ausgaben aber Nichts hergiebt *), sondern die übrigen Begierden als unvernünftige unterdrückt? — Adeimantos. Allerdings. — Sokrates. So ein Schmutzlapp, so ein Profitchen-, so ein Kapitalmacher, eine Sorte Leute, welche bekanntlich der Pöbel sehr erhebt. Oder sollte nicht dieser der der Oligarchie entsprechende Menschen-Charakter sein? — Adeimantos. Mir einmal scheint's so; Geld wenigstens ist das Höchste sowohl bei solchem Staate wie bei solchem Individuum. — Sokrates. Denn auf

*) Wie die Oligarchie nur dem kleinsten und niedrigsten, dem geldgierigen, Theile Regierungsgewalt einräumt, die edler gesinnten Bürger aber ausschließt, so verfährt der oligarchische Charakter auch mit den Begierden. — K. F. Hermann zog daher auch in der Recension der Stallbaum'schen Ausgabe παραδεχόμενος der Vulgata παρεχόμενος vor; in seiner Ausgabe aber hat er letztere beibehalten. Ueber den Unterschied der nothwendigen und nicht nothwendigen Begierden Näheres unten Kap. 12 und Buch IX, Kap. 1.

den Schatz geistiger Bildung, denk' ich, hat ein solcher Mensch nie sein Augenmerk gerichtet. — Adeimantos. Ich glaube nicht; denn wie hätte er sonst einen Blinden *) zum Führer des Chores seiner Seelenvermögen bestellt und ihn am höchsten geehrt **)? — Sokrates. Schön! Erwäge daher als die dritte ähnliche Eigenschaft Folgendes. Dürfen wir hiernach nicht annehmen, daß drohnenartige Begierden in dem Inneren jenes Menschen aufkommen, theils den Bettlern theils den Uebelthätern nachgeartete, welche nur mit Gewalt durch die Zuchtruthe eines Andren im Zaume gehalten werden? — Adeimantos. Ja sicher. — Sokrates. Weißt du denn nun, wohin du deinen Blick hinrichten mußt, wenn du ihre Uebelthaten entdecken willst? — Adeimantos. Wohin? — Sokrates. Auf die Vormundschaften über die Waisen ***) und wenn ihnen sonst so ein Geschäftchen in

*) Unter dem blinden Chorführer kann ich nicht mit Stallbaum und dem Scholiasten den Reichthum verstehen. Ich verstehe darunter den niedrigsten und unvernünftigen Seelenbestandtheil, das ἐπιθυμητικόν. S. Lehrenlese ꝛc. a. a. O., S. 579.

**) Bei dieser schwierigen Stelle folge ich dem Texte, wie ihn K. F. Hermann in seiner Ausgabe (abweichend von seiner deßfallsigen Ansicht in der Recension der Stallbaum'schen Ausgabe) constituirt hat.

***) Auch in unserer Christenwelt halten leider noch immer die meisten Waisen ihre Vormundschaftsrechnungen mit Thränen unter dem Arme, um mich eines Ausdruckes Benzel-Sternau's (in seinem goldnen Kalbe) zu bedienen. In Sparta wie in Athen fehlte es nicht an sehr guten Gesetzen zu Gunst der Mündeln. In Athen war sogar der Archon Eponymos der Obervormund der Erbtöchter und schwanger hinterlassenen Wittwen. Wachsmuth's H. A. II, 1, S. 211.

die Hände fällt, womit sie ein großes Feld bekommen, ungestraft Unrecht zu verüben. — Adeimantos. Ja wahr. — Sokrates. Ist dadurch nun nicht klar, daß ein Solcher in den übrigen Geschäftsverkehrungen, in welchen er durch Scheinheiligkeit das Renommee eines gerechten Mannes bekömmt, durch eine ziemliche Gewaltübung über sich selbst die übrigen einwohnenden teuflischen Begierden im Zaume hält, nicht durch Vorstellung der Folgen, nicht durch Beruhigung von Vernunftgründen, sondern durch Zwang und Furcht, indem er wegen seines übrigen Vermögens zittert?*) — Adeimantos. Ja ganz klar. — Sokrates. Ja sei versichert, mein Freund, in den meisten von ihnen wirst du der Drohne verwandte Begierden finden, wenn es gilt das Gut des Nebenmenschen verthun zu können. — Adeimantos. Ja gar sehr. — Sokrates. Demnach wäre ein solcher Mensch voll Zwiespalt in seinem Inneren, hätte in sich keine Einheit, sondern eine gewisse Zweiheit, aber im Kampfe der Begierden über Begierden siegen meist die besseren über die schlechteren. — Adeimantos. So ist's. — Sokrates. Aus diesen Gründen, denk' ich, zeigt sich ein Solcher im Aeußeren zwar anständiger als Viele; aber die wahre Tugend einer mit sich einigen und in ihren verschiedenen Theilen harmonisch**) gestimmten Seele ist weit von ihm entfernt. — Adeimantos. So scheint mir. — Sokrates. Viertens die öffentlichen Wettkämpfe mit seinen Mitbürgern anlangend, so wird der sparsüchtige Filz [p. 555] bei einem Ehrensiege oder bei Erringung eines sonstigen Ehrenpreises im Gebiet

*) Solche „ehrliche Männer" treiben, wie Schrift sagt, Teufel durch Teufel aus. Nihil sub sole novi.

**) Ueber die Harmonie der wahrhaft tugendhaften Seele s. Buch IV, Kap. 8 u. 11.

des Schönen ein schlechter Bewerber sein, weil er wegen eines gefeierten Namens und wegen der dahin führenden Wettkämpfe kein Geld aufwenden will, weil er fürchtet, die Aufwand kostenden Begierden aufzuregen und zur Beihülfe seiner herrschenden Begierde, aber hiemit zugleich zur Rivalisation mit derselben aufzufordern; und daher rückt er auf ächte Oligarchenart nur mit wenigen Thalern bei einem öffentlichen Kampfe zu Felde, thut sich meist nicht hervor, wird aber ein reicher Mann *). — Adeimantos. Ganz recht. — Sokrates. Können wir nun noch zweifeln, daß dem oligarchisch regierten Staate gegenüber mit entsprechender Aehnlichkeit das sparsüchtige und geldhungrige Individuum da steht? — Adeimantos. Keineswegs.

10. Sokrates. Die Demokratie ist es also, welche wir hierauf ausgemachter Weise zu betrachten haben, erstlich auf welche Weise sie entsteht, zweitens welche charakteristische Eigenschaft sie hat, auf daß wir wiederum den innern moralischen Zustand des ihr entsprechenden Individuums erkennen und dann ihn

*) Zum Verständnisse dieser Stelle muß man wohl nicht blos an die periodischen Wettkämpfe denken, sondern auch an die in ordentlichem Kreislaufe wiederkehrenden Leiturgien in Athen, d. h. an die wiederkehrenden unmittelbaren Leistungen der Staatsgenossen, eine Art Besteurung, wie sie neuere Staaten nicht kennen; sie waren mit vieler Sorge und Verantwortlichkeit verbunden und zugleich eine Art Ehrensache, bei welcher der patriotische Stolz so wie der allen freien Griechen gemeinsame aristokratische Sinn für's Schöne manchen wohlhabenden Bürger verleiteten, über Gebühr Aufwand zu machen und sich zu ruiniren. Vgl. Wachsmuth's H. A. II, 1, S. 131. — Im Hinblick auf diese Erklärung nehme ich die in meiner Aehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 579 gegebene Auslegung der Worte ὀλίγοις τισὶν ἑαυτοῦ hiemit zurück.

für das in Absicht auf Glückseligkeit zu fällende Urtheil mit hinstellen. — Adeimantos. Wir würden wenigstens also unseren eingeschlagenen Weg consequent verfolgen. — Sokrates. Den Uebergang aus der Oligarchie in die Demokratie bildet nun die Unersättlichkeit Dessen, was in jener als höchstes Gut aufgestellt ist: daß man möglichst reich werden müsse. — Adeimantos. Wie so denn? — Sokrates. Da die regierenden Häupter in der Oligarchie nur in Folge der Größe des erworbenen Besitzthums regieren: so beeilen sie sich nicht, alle diejenigen jungen Leute, welche sich einem sinnlich ausschweifenden Leben hingeben, durch ein Gesetz in der Freiheit zu beschränken, das Ihrige zu verzehren und zu verschleudern, und die Absicht der Oligarchen hiebei ist keine andere als daß sie das Vermögen solcher jungen Leute durch Kauf und Wucher an sich bringen, sonach reicher und damit auch vornehmer werden. — Adeimantos. Ja auf alle Weise suchen sie das. — Sokrates. Nicht wahr, das ist also hinsichtlich eines Staates eine bereits ausgemachte Wahrheit, daß er unmöglich Hochachtung vor Reichthum und zugleich vor Weisheit und Tugend unter den Bürgern behalten kann; sondern er muß nothwendiger Weise entweder das Eine oder das Andre hintansetzen? — Adeimantos. Ja sattsam ausgemacht. — Sokrates. Dadurch, daß die Häupter in den Oligarchien die lüderliche Ausschweifung nicht kümmert, ja daß sie ihr noch Vorschub leisten, zwingen sie zuweilen Leute von gar nicht gemeiner Herkunft arm zu werden. — Adeimantos. Ja wohl. — Sokrates. Da sitzen nun diese, denk' ich, bestachelt und bewaffnet im Staat, einige verschuldet, einige ehrlos, einige Beides, kochen Haß und Plane nicht nur gegen die Inhaber ihres durchgebrachten Vermögens, sondern auch gegen die übrige Welt, und lauern auf eine Revolution. — Adeimantos. Ist so. — Sokrates. Jene geldhungrigen Schacherer

ducken sich bekanntlich und thun als bemerkten sie diese Herabgesunkenen gar nicht*), schießen jeden nächsten besten der übrigen jungen Herrn, der sich nicht zur Wehre setzt mit einer Ladung ihres Geldes an, streichen die das Kapital weit übersteigenden Zinsen ein und [p. 556] bringen also eine große Drohnen- und Bettler-Zahl in dem Staate hervor. — Adeimantos. Ja allerdings muß diese groß werden. — Sokrates. Weder auf die oben erwähnte Weise wollen sie ja das auflodernde Feuer eines solchen Uebels ersticken, nämlich durch Beschränkung der Freiheit sein Vermögen auf beliebige Zwecke zu verwenden, noch auf folgende Weise, wornach zweitens nach einem andren Gesetze dergleichen Uebelstände sich erledigen. — Adeimantos. Nach welchem Gesetze denn? — Sokrates. Welches nach jenem das zweite**) ist und besteht darin, daß es den Bürgern einen absoluten Zwang auflegt, Tugend üben zu müssen. Denn wenn einmal irgend ein Gesetz verordnete, daß jeder Gläubiger auf seine eigne Gefahr die freiwilligen Borgschuld-Verträge abschließe***), so würden einerseits die Schacherseelen weniger schamlos ihre Geldgeschäfte

*) Statt als Häupter des Staates Maßregeln gegen das Wurzeln solcher Verarmungen zu treffen.

**) Das zweite heißt dieses Gesetz wohl, weil es hinsichtlich der moralischen Verbesserung des Staates dem zuerst erwähnten an Wirksamkeit nachsteht.

***) D. h. daß der Schuldner rechtlich nicht gehalten werden kann, das Kapital und die Zinsen zu bezahlen. Vgl. Gesetze V, p. 742 C, wo ein solches Gesetz aufgestellt wird. — Ein solches lag auch in dem Mosaischen Jubeljahr. Hier wie dort können unsere Staatsmänner lernen, wie der Schrecken der modernen Staaten, das Proletariat, zu beseitigen ist. — Ueber die hier in Rede stehenden Verträge vgl. Wachsmuth's H. A. II, 2, S. 223.

in dem Staate treiben, andrerseits würde weniger dergleichen Unkraut darin empor wachsen können, von welchem eben die Rede war. — Adeimantos. Ja viel weniger. — Sokrates. Wie aber es heut' zu Tage hierin steht, so stürzen aus allen den gedachten Ursachen die Regierenden erstlich die Regierten im Staate, wie wir gesehen haben, in das vorhin beschriebene Unheil von Proletariat; sodann was ihre eigenen Personen und ihre Familien betrifft, verleiten sie nicht vor Allem die Söhne zur luxuriösen Lüderlichkeit, zur Unthätigkeit in Absicht auf körperliche und geistige Anstrengungen, zu allzu großer Weichlichkeit um als Mann in Lust und Schmerz sich zu benehmen, zum Hang für Faulenzerei? — Adeimantos. Ohne Zweifel. — Sokrates. Und bringen sie nicht sich selbst dahin, daß sie alles Uebrige außer dem Gelderwerb vernachläßigen und daß sie eben so wenig sich Mühe für wahre Mannes-Tüchtigkeit geben, als ihre Proletarier? — Adeimantos. Ja eben so wenig. — Sokrates. Wenn nun bei solchen Beschaffenheiten Regierende und Regierte zu einander gerathen, sei es auf Wegmärschen oder bei andren Vereinigungen (z. B. bei Festgesandtschaften *), bei Kriegszügen zu Wasser oder zu Land), oder wenn sie sich gar in den Gefahren der Schlacht zu Gesicht bekommen und in dieser Hinsicht die Armen von den Reichen gar nicht so verächtlich befunden werden; vielmehr wenn ein rüstiger und in der Sonne abgehärteter Proletarier in der Schlacht der Nebenmann von einem reichen Herrn mit der Stubenfarbe

*) Festgesandtschaften, θεωρίαι, geschahen zwischen geschlechtsverwandten Orten und hatten im Namen des Staates zu opfern. Gewöhnlich schloß sich an eine solche Theorie eine Menge Personen an, sämmtlich θεωροί genannt, theils um sich auch an solchem religiösen Feste zu betheiligen, theils auch um politische oder kaufmännische Zwecke zu verfolgen.

und einem von fremdem Fette gemästeten Balge wird und diesen voll Athem und ganz unbeholfen sieht: glaubst du nicht, daß Jener dann die nicht ungegründete Ansicht gewinnt, daß solche Herrn nur allein durch ihre proletarische Schlechtigkeit reich seien, und daß die Proletarier, wenn sie unter sich allein zusammen sind, sich einander rapportiren: unsere Herrn sind so viel wie Nichts! — — Adeimantos. Ja ich einmal weiß es wohl, daß sie es so machen. — Sokrates. Wie nun ein krankhafter Körper nur einen ganz kleinen Anstoß von Außen braucht, um in eine tödliche Krankheit zu verfallen, ja bisweilen ohne die äußeren Einwirkungen mit sich selbst in Zwiespalt geräth: nicht wahr, so verfällt auch der mit jenem Körper in denselben Zuständen befindliche Staat auf eine ganz geringe Veranlassung, mag nun die eine Partei Hülfe außen her von einem oligarchisch regierten Staate oder die andre von einem demokratischen Hülfe zugeführt bekommen, in eine Krankheit und geräth in einen Kampf mit sich selbst, ja zuweilen kömmt es schon ohne diese äußeren Veranlassungen zu einem Bürgerkrieg? [p. 557] — Adeimantos. Ja im höchsten Grade. Sokrates. Eine Demokratie entsteht, denk' ich, alsdann bekanntlich, wenn die Armen nach gewonnenem Siege einen Theil der andren Partei ermorden, einen Theil verbannen und dann die übrig Gebliebenen gleichen Antheil an der Staatsverwaltung und den Staatsämtern nehmen lassen [und gewöhnlich ist es darin, daß die Obrigkeiten durch das Loos gewählt werden] *). — Adeimantos. Ja das ist allerdings die Einführung einer Demokratie, mag sie nun durch den Sieg der Waffen oder durch die

*) Ich halte mit Hermann die hier eingeklammerten Worte für unächt.

aus Furcht erfolgende freiwillige Verbannung der Gegenpartei geschehen.

11. Sokrates. Auf welche Weise nun werden diese Leute in dem neuen Staatshaushalt sich befinden und was ist wiederum die charakteristische Eigenschaft einer solchen Staatsverfassung? Denn offenbar wird in dem Bürger der Art das der Demokratie entsprechende Individuum anschaulich werden. — Adeimantos. Ja offenbar. — Sokrates. Nun da ist wohl die allererste Eigenschaft, daß sie frei sind, daß der Staat voll Freiheit und Freisinnigkeit ist und daß in ihm unbedingte Ungebundenheit herrscht zu thun, was einer subjektiv nur will, nicht wahr? — Adeimantos. Ja man sagt wenigstens so. — Sokrates. Wo in einem Staate eine gänzliche Ungebundenheit eintritt, da versteht sich von selbst, daß ein Jeder hinsichtlich seines Privatlebens eine Einrichtung anschafft, wie es seiner subjektiven Laune gefällt. — Adeimantos. Ja offenbar. — Sokrates. Subjekte aller möglichen Art, denk' ich, werden also bei solcher Staatsverfassung am allermeisten sich heranbilden *). — Adeimantos. Allerdings.

*) Man denke im Gegensatz hievon an das von der objektiven Staats-Idee uniformirte Leben der Spartaner, wo die Subjektivität des Individuums fast gar keinen Spielraum hatte. Obwohl Sokrates und seine Schule der subjektiven Freiheit in Griechenland die Bahn gebrochen, so waren sie doch von dem objektiven Staatsleben Griechenlands wie von ihrer Philosophie, die vorzugsweise Moral und Religion war, zu sehr durchdrungen, als daß sie Freunde von der späteren athenischen liberté und égalité hätten sein können. Ihre liberté war wie die von Fenelon, l'esclavage des lois. Da aber damals Staat und Religion nicht getrennt waren, so fand die praktische Ausführung fast unübersteigliche Hindernisse. In dieser Verlegenheit machten sie, so zu sagen, den Staat zur Kirche und nahmen also dem politischen Menschen, was sie auf der einen Seite dem denkenden Menschen gegeben hatten.

— Sokrates. Es scheint demnach, daß dieses die schönste der Staatsverfassungen sei: wie ein buntes mit Blumen aller Art ausgesticktes Kleid, so ist auch diese mit subjektiven Charakteren aller Art ausstaffirte Verfassung dem Anscheine nach die schönste *), und die große Mehrheit, welche mit einem Kinder- und Weiberverstande nur an dem Bunten ihr Auge ergötzt, wird sie auch gewiß als die schönste wirklich anerkennen. — Adeimantos. Ja sicher. Sokrates. Eine zweite Eigenschaft dieses Staates liegt darin, mein Schönster, daß man es so bequem hat, wenn man darin sich nach einer Verfassung umsieht. — Adeimantos. Wie so denn? — Sokrates. Weil er alle möglichen Arten von Verfassungen in sich hat, in Folge des erwähnten großen freien Spielraumes zu treiben was man will; und wer einen Staat einrichten will, wie wir vorhin thaten, muß, scheint es, nur in einen demokratisch verwalteten Staat gehen, da wie in einer Verfassungen-Marktbude sich eine Sorte, die ihm etwa ansteht, auswählen, nach geschehener Auswahl sie nach Hause bringen und da realisiren **). — Adeimantos. Ja gewiß, wohl wird er an Mustern keinen

*) Mit Schneider habe ich hier τί μὲν; ἔφη, ausgelassen.

**) Nebenbei eine bittere Wahrheit für die leichtsinnigen Constitutionen-Schmiede aller Zeiten. — Die hier gerügte Buntscheckigkeit bezieht sich wohl nicht auf die Verfassung der Demokratie, sondern auf die verschiedenen politischen Parteien, die unter ihrer Aegide sich ausbilden und ihr Wesen treiben konnten. In dem demokratischen Athen gab es nicht nur eine gemäßigte und äußerste Linke, eine gemäßigte und äußerste (spartanische) Rechte, sondern auch persische Royalisten u. s. w.

Mangel haben. — Sokrates. Drittens die absolute Zügellosigkeit, daß kein Zwang in diesem Staate ist, ein Regierungsamt anzunehmen, selbst dann nicht, wenn du dazu der Tüchtigste wärest *); daß andrerseits auch kein Zwang da ist sich regieren zu lassen, wenn es dir nicht beliebt; daß du nicht in den Krieg zu ziehen brauchst, wenn Andere dahin ziehen; daß du keinen Frieden zu halten brauchst, wenn Andre ihn halten, falls du keine Lust nach Frieden hast; daß ferner andrerseits, falls ein Gesetz **) dir verwehrt, den Staat zu verwalten oder im Gericht zu rechten, du dessen ungeachtet die Freiheit hast zu regieren und zu rechten, falls es nur dir selbst einfällt [p. 558]: eine solche Wirthschaft, wie göttlich delicios ***) ist diese nicht für den Augenblick? — Adeimantos. Ja wohl, für den Augenblick! — Sokrates. Und weiter, die Gesetzeskraft anlangend: ist die Humanität gegen manche der nach dem Gesetze Verurtheilten nicht was Hübsches? Oder hast du in einem solchen Staatshaushalte noch keine Leute nach ihrer Verurtheilung zum Tode oder zur Verbannung nichts

*) Dieß ist in Beziehung auf Buch I, Kap. 19 und Buch VII, Kap. 17 gesagt.

**) Nach einem solonischen Gesetze verlor der mit der Atimie Bestrafte das Recht, eine bestimmte öffentliche Klage zu führen (s. Wachsmuth II, 2 S. 246); wenn ein mit der Atimie Bestrafter dennoch in der Volksversammlung als Redner auftrat, so konnte jeder der Theilnehmer sogleich eine Art Ertappungsverfahren gegen ihn einleiten. Dieß hieß εἰσαγγελία δοκιμασίας. Schon diese Maßregel zeigt, daß das betreffende Vergehen oft vorkam.

***) Ich folge hier Hermann, welcher θεσπεσία ὡς ἡδεία statt θ. καὶ ἡ. liest. Ich erlaube mir hier wie anderwärts Fremdwörter, wo sie dazu dienen, den Sinn und die eigenthümliche Farbe des Originals besser darzustellen.

desto weniger da bleiben und mitten in der Stadt auf- und abspazieren sehen? *) Als habe kein Mensch Acht noch Auge auf ihn, stolziert ein solcher Kerl wie ein Held einher! — Adeimantos. Ja schon Viele sah ich so. — Sokrates. Und endlich die größte Liberalität und gar keine kleinliche Pedanterei in jenem Staate hinsichtlich des Unterrichts- und Erziehungswesens! Im Gegentheil stolzes Herabsehen auf die Vorschriften, welche wir als Dinge der größten Wichtigkeit hinstellten, als wir unseren moralisch-idealen Staat gründeten, namentlich auf unseren Satz **): Niemand könne, er müsse denn von Geburt aus eine außerordentliche Anlage zum Guten haben, je ein wahrhafter guter Mann werden, wenn er nicht schon als Knabe in Geist weckenden und zur Anschauung des wesenhaften Guten entwickelnden Anschauungen und Gegenständen nach Maßgabe der kindlichen Fassungskraft spielend beschäftigt würde und dann lauter dergleichen Studien triebe. O mit welcher Großartigkeit gibt der demokratische Staat allen diesen Grundsätzen einen Tritt und bekümmert sich gar nicht darum, von welcher-

*) Verbannungen und Todesstrafen waren in Athen sehr gewöhnlich selbst bei niederen Vergehen, wie wir aus dem Prozesse des Sokrates wissen. Die Athener sprechen mit einer Schauder erregenden Gleichgültigkeit von der Beraubung des Lebens. Daher nach den Urtheilen die lau aussehende laxe Ausführung derselben und die Leichtigkeit, sich ihnen zu entziehen, wie wir ebenfalls von Sokrates aus Platon's Kriton wissen.

**) Eine wörtliche Uebersetzung dieses Satzes, namentlich der Ausdrücke παῖζοι ἐν καλοῖς ꝛc. ist nicht möglich; diese Worte sind eine sehr gedrängte Beziehung auf die platonische Pädagogik, die vorzugsweise in Buch VI u. VII enthalten ist. Bei aller Erweiterung des Satzes glaub' ich nicht Mehr gesagt zu haben, als was Platon sagen wollte.

lei Bänken*) der Candidat eines Staatsamtes herkömmt, wenn er nur versichert, ein gesinnungstüchtiger Volksfreund zu sein! — Adeimantos. Ja, eine außerordentlich liberale Verfassung! — Sokrates. Diese und andre diesen verschwisterte Eigenschaften hätte also eine Demokratie, und sie wäre nach diesem Ergebniß eine allerliebste Staatsverfassung: zügellos, buntscheckig, eine Sorte von Gleichheit**) gleicher Weise unter Gleiche wie Ungleiche vertheilend. — Adeimantos. Ja deine Schilderung ist sehr kenntlich aus dem Leben genommen.

12. Sokrates. Mache dir nunmehr, wie ausgemacht worden ist, in deinem Geiste ein Bild von dem Wesen des solcher Verfassung entsprechenden Individuums. Oder ist zuerst zu erwägen, was wir auch bei jener Verfassung thaten, auf welche Weise sie entsteht? — Adeimantos. Ja. — Sokrates. Nun nicht etwa so? Jener sparsüchtige und der Oligarchie entsprechende individuelle Mensch könnte wohl einen Sohn haben, der unter dem Vater in dessen Sitten auferzogen ist? — Adeimantos. Natürlich, denn warum sollte dieß unmöglich sein? — Sokrates. Der also auch mit Gewalt diejenigen sinnlichen Lüste in seinem Inneren beherrscht, welche verschwenderischer, nicht einträglicher Art sind, und diese haben bekanntlich den Namen nothwendige? —

*) Ἐξ ὁποίων ἐπιτηδευμάτων übersetze ich mit: von welcherlei Bänken, da das deutsche Wort eine eben so allgemeine Bedeutung hat, wie das griechische. Ueber die Amts-Candidaten von den Schusters-Bänken machte sich bekanntlich schon der wirkliche Sokrates oft lustig.

**) Daß der Begriff von Gleichheit bei den Griechen ursprünglich ein vernünftiger und ganz verschieden von der Träumerei der neueren Levellers war, darüber ein Mehreres bei Wachsmuth H. A. I, 2, S. 20.

Adeimantos. Ja offenbar. — Sokrates. Wollen wir nun nicht, damit wir in keiner unklaren Gelehrtensprache reden, vorerst die nothwendigen Begierden und die nicht nothwendigen deutlicher bestimmen? — Adeimantos. Ja, erwünscht. — Sokrates. Nicht wahr, welche wir erstlich nicht abzuwenden vermögen und welche zweitens durch ihre Befriedigung uns stärken helfen, diese heißen wohl mit Recht nothwendige? denn aus beiderlei Gründen ist unserer Natur nothwendig, oder nicht? — Adeimantos. Ja wohl. — Sokrates. Mit Recht also [p. 559] werden wir zur Bezeichnung jener Begierden den Ausdruck nothwendig gebrauchen. Adeimantos. Ja mit Recht. — Sokrates. Nun weiter! Welcher man sich entledigen kann, wenn man von Jugend an darin sich übt, und welche im Falle ihres Vorhandenseins in keiner Beziehung Gutes, vielmehr das Gegentheil stiften, wenn wir alle diese für nicht nothwendige erklärten, würden wir uns da gut ausdrücken? — Adeimantos. Ja hiernach einmal gewiß richtig. — Sokrates. Wollen wir daher von beiden Arten von Begierden, welche existiren, ein Beispiel vornehmen, damit wir sie nun in einer bestimmt bezeichnenden allgemeinen Vorstellung erfassen? — Adeimantos. Ja das müssen wir demnach. — Sokrates. Wäre also nicht die Begierde nach dem Essen in Absicht nicht nur auf Gesundheit, sondern auch auf Schönheit und Kraft, sowie die Begierde nicht nur nach bloßem Brode sondern auch nach Etwas zu dem Brode eine nothwendige? — Adeimantos. Ich denke. — Die nach dem Brode erstlich ist wohl in beiden Hinsichten eine nothwendige, sofern sie einmal durch Befriedigung stärken hilft und dann sofern bei ihrer Nichtbefriedigung Einer unmöglich leben kann*). — Adeimantos. Ja. — Sokrates. Und zweitens

*) Die Uebersetzung folgt der Lesart Hermann's, der vor δυνατὴ

die Begierde nach Fleisch und dergleichen, in wiefern sie irgendwie Kraft und Schönheit befördern hilft? — Adeimantos. Allerdings. — Sokrates. Aber wie steht's mit den Begierden folgender Art? Die über dieses Brod und Fleisch hinaus gehende, nach delikateren Bissen, als diese sind, lüsterne Begierde, welche aber durch gehörige Zucht von Jugend an und durch eine gute Jugendbelehrung aus den Meisten vertrieben werden kann, welche zudem nachtheilig dem Körper und nachtheilig der Seele für geistige Thätigkeit sowie für besonnene Selbstbeherrschung ist: dürfte diese nicht mit Recht eine nicht nothwendige genannt werden? — Adeimantos. Ja das mit dem größten Rechte. — Sokrates. Die Begierden der letzteren Art werden wir daher für verschwenderische erklären dürfen, die der ersteren dagegen für erwerbende, weil sie bei Betreibung unseres Gewerbes förderlich sind? — Adeimantos. Allerdings. — Sokrates. — Diese Unterscheidung dürfen wir nun auch weiter hinsichtlich der Liebesbegierden und der übrigen überhaupt aufstellen? — Adeimantos. Ja das dürfen wir. — Sokrates. Und unter Dem, welchen wir vorhin eine Drohne nannten, verstanden wir doch den mit solchen Lüsten und Begierden beladenen und von nicht nothwendigen beherrschten Menschen, dagegen unter dem Sparsüchtigen und oligarchisch Gesinnten den nur von den nothwendigen Begierden Beherrschten, nicht wahr? — Adeimantos. Freilich.

13. Sokrates. Nun wollen wir denn wiederum auf unsere Darstellung zurück kommen, wie aus dem oligarchischen Individuum das demokratische entsteht. Es scheint mir aber die Entstehung desselben in den meisten Fällen so vor sich zu gehen. —

---

ein οὐ einschiebt, dessen Conjectur jedenfalls einen entsprechenderen Sinn gibt als die Vulgata.

Adeimantos. Wie? — Sokrates. Wann ein junger Mensch, geistlich verwahrlost und spärlich erzogen, wie wir es vorhin beschrieben haben, einmal von dem Honig für Drohnen gekostet hat und mit tollen Schweinigeln in Gesellschaft geräth, welche Vergnügen aller Art und mit der größten Mannigfaltigkeit und Abwechslung meisterlich zu verschaffen wissen: so glaube, daß für ihn hier der Anfang ist, den oligarchischen Zustand seines Inneren in einen demokratischen zu verwandeln. — Adeimantos. Ja sehr nothwendig. — Sokrates. Wie nun der ihm verwandte Staat sich umwandelte, indem der einen Partei in ihm Beistand von Außen zukam, eine Farbe der andren: so wird, nicht wahr? nun auch bei jenem jungen Manne die Umwandlung vor sich gehen, indem auch hier eine Art Begierden von Außen der einen von beiden Arten in seinem Inneren zu Hülfe kömmt, nämlich immer die der verwandten und ähnlichen Farbe? — Adeimantos. Ja freilich. — Sokrates. Und wenn nun der oligarchischen Begierdenart in seinem Inneren auch eine Beihülfe gegen jene Beihülfe unter die Arme greift, entweder vom Vater her oder von Verwandten [p. 560], welche ihn durch Wort und That zurechtweisen: so steht dann Partei und Gegenpartei mit den Waffen gegenüber und es entbrennt in ihm ein Kampf mit sich selbst. — Adeimantos. Allerdings. — Sokrates. Und manchmal nun weicht dann das demokratische Begierdenheer dem oligarchischen und einige der demokratischen Begierden werden theils abgetödtet, theils verbannt in Folge der in der Seele des jungen Mannes sich ermannenden Scham, und er kehrt wieder zur Ordnung zurück. — Adeimantos. Ja das ist bisweilen der Fall. — Sokrates. Dann werden aber wiederum andre den verbannten demokratischen Begierden verwandte nachwachsen und in Folge der dem Vater mangelnden Erziehungswissenschaft zahlreich und gewaltig stark werden. — Adeimantos.

So pflegt es gern wenigstens zu geschehen. — Sokrates. Diese ziehen den Sohn dann wieder zu dem alten Umgang, und in Folge der hinter dem Rücken des Vaters gepflogenen Zusammenkünfte gebären sie in ihm unzählige junge. — Adeimantos. Sicherlich. — Sokrates. Endlich nehmen sie dann wohl die Hauptfestung *) in der Seele des Jünglings ein, wenn sie merken, daß diese entblößt ist von Geisteswaffen, von wissenschaftlichen Beschäftigungen und von wissenschaftlich befestigten alten Grundsätzen, welche bekanntlich ja die besten Beschützer und Aufseher in den Seelen gottgeliebter Menschen sind. — Adeimantos. Ja sicherlich. — Sokrates. Statt deren nehmen dann offenbar falsche und neumodische Grundsätze und Meinungen durch einen Sturmlauf von demselben Platze bei einem solchen Menschen Besitz. — Adeimantos. Ja wohl. — Sokrates. Begiebt er sich nun nicht wiederum zu jenen Lotterbuben **) und hauset mit ihnen offenkundig? Und wenn von seinen Verwandten dem sparsüchtigen Begierdenheere seines Inneren irgend ein Beistand käme, würden da nicht jene neumodischen Grundsätze die Thore an der königlichen Hauptfestung verschließen, weder das Hülfsheer selbst einlassen noch belehrende Gesandtschaften von Seiten einzelner älterer Männer, und also im Kampfe den Sieg davon tragen, indem sie die Scham einfältige Pinselei nennen und mit Beschimpfung als

*) Hauptfestung oder, wie es im Original heißt, Akropolis, bedeutet hier offenbar den Sitz der Vernunft. Die Allegorie ist von den zwischen Demokraten und Aristokraten in Athen geführten Parteikämpfen hergenommen, indem erstere durch Besetzung der Burg sich immer der Obergewalt zu bemeistern glaubten.

**) Im Original Lotophagen unter Beziehung auf Odyssee IX, 94 ff.

eine Verbannte verjagen, indem sie verständige Besonnenheit Unmännlichkeit heißen, mit Füßen treten und verbannen, indem sie Einschränkung und Ordnung im Aufwande, welche nach ihrer Versicherung Ungeschliffenheit und Unvornehmheit sind, unter dem Beistande von vielen anderen verschwenderischen Begierden über die Grenze bringen? — Adeimantos. Ja wohl. — Sokrates. Haben aber diese Lügen- und neumodischen Grundsätze die Seele jenes von ihnen eingenommenen und in ihre großen Geheimnisse eingeweihten *) Jünglings von jenen Tugenden geleert und gesäubert: da führen sie hierauf dann ausgelassenen Frevelmuth, Zügellosigkeit, Lüderlichkeit, Schamlosigkeit, alle im Ehrenschmuck und Ehrenkranz **), mit einer zahlreichen Procession wieder ein, unter Lobpreisungen und beschönigenden Benennungen: Frevelmuth heißt vornehme Erziehung, Zügellosigkeit ein Freiherrn-Leben, Lüderlichkeit nobele Manier, Schamlosigkeit männliche Bravour ***). [p.561]

*) Dieser Ausdruck ist von den eleusinischen Geheimnissen hergenommen, in welchen man nach den gewöhnlichen Reinigungen und Opfern zuerst die kleineren Weihen und damit den Namen Mystes bekam, dann die großen, deren Empfänger Epopten hießen.

**) Der Ausdruck spielt an die ehrenhafte Feierlichkeit an, womit verbannte Bürger von ihrer Partei wieder in die Stadt eingeführt wurden.

***) Daß Plato auch hier die reine Wirklichkeit porträtirt hat, ersehen wir aus Thukydides III, 82: „Ja auch die gewöhnliche Bedeutung der Worte (heißt es nach der Uebersetzung von Ostander) änderte man in Betreff der Unternehmungen nach Willkür. Unbesonnenheit, Verwegenheit galt als treugesinnte Tapferkeit, vorsichtige Zögerung als anständig verhüllte Feigheit, Mäßigung als ein Vorwand die Zaghaftigkeit zu beschönigen; handelte man in allen Dingen besonnen, so hieß es, man sei in Allem zu schwerfällig; tollkühne

Ist dieses nicht etwa die Uebergangsweise eines unter den nur nothwendigen Begierden erzogenen jungen Mannes zur Entfesselung und Loslassung der nicht nothwendigen? — Adeimantos. Ja, und zwar sehr anschaulich. — Sokrates. Was nun die Beschaffenheit des Lebens eines solchen Menschen anlangt, so lebt, denk' ich, hierauf ein Solcher dergestalt, daß er Geld, Mühe und Zeit eben so auf nothwendige wie auf nicht nothwendige Vergnügen verwendet; und wenn er noch glücklich ist und nicht über alle Schranken hinaus tollt, sondern wenn er etwas in die Jahre kömmt und der Taumel sich etwas verlaufen hat, die Verbannten zum Theil wieder aufnimmt und den jedes Mal neu Einrückenden*) sich nicht ganz hingibt, so bringt er unter seine Lüste eine gewisse Gleichheit und bringt sein Leben dahin, indem er der jedes Mal von Ungefähr eintretenden Lust, als ob das Loos sie dazu gezogen hätte, die Herrschaft über sich einhändigt, bis sie gestillt ist, und dann wiederum einer anderen, keine hintansetzt, sondern alle gleichmäßig hält. — Adeimantos. Ja ganz richtig. — Sokrates. Und

Leidenschaft wurde zu den männlichen Eigenschaften gezählt; Nachstellung galt als Sicherungsmittel, wobei man den ehrsamen Vorwand hatte, Unglück von sich abzuwenden. Wer den Zürnenden spielte, galt für zuverlässig; wer ihm widersprach für verdächtig. Wer Anderen nachstellte und seine Absicht erreichte, hieß klug; wer aber im Voraus solche Ränke durchschaute, galt noch mehr für einen tüchtigen Mann."

*) Hierunter sind wohl unstreitig die Grundsätze (λόγοι) zu verstehen, sowie auch unter den vorhin erwähnten Verbannten; die bisherigen Uebersetzer beziehen beide Wörter (τῶν ἐκπεσόντων und τοῖς ἐπεισελθοῦσι) auf Lüste oder Begierden, was wegen des genus dieser Participien doch unmöglich ist.

einer wissenschaftlichen Wahrheitspredigt gönnt er bei solchem Leben kein Ohr und keinen Eingang in seine Burg, wenn ihn Jemand in der Art belehren wollte: einige Lüste rührten von heilsamen und guten Begierden her, andere von schlechten; die einen müße man pflegen und hoch halten; die andren müsse man beschneiden und unterjochen. Bei allen solchen Belehrungen schüttelt er den Kopf und beharrt bei der Behauptung, alle seien einander gleich, einer wie der andren sei Sorgfalt zu widmen. — Adeimantos. Ja wohl thut das ein Mensch in dieser Lage. — Sokrates. Nicht wahr, und lebt also sein ganzes Leben lang jeden Tag der ersten besten sich einstellenden Lust zu Gefallen: bald berauscht er sich und läßt sich durch Flötenspiel ergötzen; bald trinkt er Wasser und hungert sich ab; bald wiederum quält er sich mit gymnastischen Uebungen; bald faullenzt er und vernachläßigt alle Geschäfte; bald thut er als beschäftige er sich mit tiefer Wissenschaft; oft spricht und thut er er in der Volksversammlung, was ihm nur während des Aufspringens in den Sinn kömmt; wird er einmal eifersüchtig auf den Ruhm von Kriegsmännern, so stürzt er sich auch darauf; wird's er auf den Gewinn der Gewerbsleute, so läßt er sich auch wiederum damit ein. Kurz: weder eine Ordnung noch eine Konsequenz ist in seinem Leben; sondern er nennt ein solches Leben frei und selig und treibt es bis zu seinem Ende*). — Adeimantos. Ja ganz

*) Ist hier Alkibiades gemeint, der auch dem Aristophanes in seinen Wolken zum Pheidippides saß? — Wenigstens gleichen diese Züge, welche Wachsmuth H. A. I, 2, S. 190 von ihm gibt: „Dieser vertritt im Frevelmuthe den politischen Charakter seiner Vaterstadt und sein Sinn drängte, entsprechend dem der Gesammtheit, zum Besitze der Gebieterschaft, nicht um das Staatsleben zu ordnen und dessen Leistungen und Genüsse zu steigern, sondern um dem Gesetze Hohn sprechen

genau hast du das Leben eines Gleichheits- und Freiheitsmannes *) geschildert. — Sokrates. Ich denke, der Hauptcharakter dieses Individuums drückt sich erstlich darin aus, daß er eine Buntscheckigkeit und Fülle von fast allen Charakteren darbietet; zweitens daß ein solcher Mensch, gerade wie die ihm entsprechende Verfassung, der schöne und buntige ist, welchen die Mehrheit der Männer- wie der Frauenwelt wegen seines herrlichen Lebens bewundert, weil o ein Exemplar Muster von Staats- und Herzensverfassungen in reichster Auswahl in sich enthält. — Adeimantos. Ja das ist der Hauptcharakter. — Sokrates. Und darf demnach gegenüber [p. 562] einer Demokratie folgerecht ein so beschaffenes Individuum als fertig hingestellt sein, mit der Behauptung, daß es treffend ein der demokratischen Verfassung entsprechendes genannt wird? — Adeimantos. Ja.

14. Sokrates. So wär' uns noch die allerliebste Verfassung und das allerliebste Individuum zu schildern übrig, die Tyrannei und der Tyrann. — Adeimantos. Ja freilich. — Sokrates. Wohlan denn, mein Freund, welches ist der Charakter

zu können. Perikles fürchtete Nichts außer der Schande, Alkibiades erröthete über gar Nichts; Jener suchte in seinem Walten die Weisheit und Kraft des Gesetzes zu vergegenwärtigen, dieser übte alle Art von Ungesetzlichkeit .... Im Liebesgenusse blieb er, überreicher Mannheit sich erfreuend, wie im Trunke und Ringen hinter keinem zurück. — Auch Aristophanes hatte den Alkibiades in seinen Daitaleis porträtirt."

*) Die ursprünglich so schönen Wörter Isonomie (Gleichheit vor dem Gesetze) und Isonomikos (Herodot nennt ihn den schönsten aller Namen), welche die Lichtseite der Demokratie ausdrückten (vergl. Wachsmuth's H. A. I, 2 S. 21 ff.), wurden in Athen gemißbraucht, wie in Paris égalité und liberté.

der Tyrannei? Denn was ihre Entstehung anlangt, so ist so viel als gewiß, daß sie aus der Demokratie durch Ausartung derselben vor sich geht. — Adeimantos. Ja gewiß. — Sokrates. Entsteht also nicht auf dieselbe Weise, wie Demokratie aus Oligarchie, so Tyrannei aus Demokratie? — Adeimantos. Wie denn? — Sokrates. Was die Oligarchie sich als das größte Gut vorsteckte und wodurch sie auch zu Stande kam, das war doch Reichthum, nicht wahr? — Adeimantos. Ja. — Sokrates. Der unersättliche Hunger nach Reichthum also und die Vernachläßigung aller andren Dinge des Gelderwerbs willen waren ihr Verderben? — Adeimantos. Wahr. — Sokrates. Nicht wahr, auch die Unersättlichkeit von demjenigen Gute, was sich die Demokratie bestimmt, richtet auch diese zu Grunde? — Adeimantos. Welches Gut bestimmt sie sich aber nach deiner Meinung? — Sokrates. Die Freiheit; denn davon wirst du in einem demokratisch regierten Staate immer hören, wie sie das allerliebste Gut sei, wie deßhalb in solchem Staate allein ein Freigeborener würdig leben könne. — Adeimantos. Ja freilich gar oft wird diese Sprache geführt. — Sokrates. Ist hiernach anzunehmen (das ist nun die Frage welche ich vorhin folgen lassen wollte), daß die Unersättlichkeit in diesem Gute der Freiheit auch diese Verfassung in die Lage einer Umwandlung und in die Lage versetzt, daß sie eines Tyrannen bedürftig wird? — Adeimantos. Wie soll das kommen? — Sokrates. Wann eine nach Freiheit dnrstige Demokratie, denk' ich, an ihre Spitze schlechte Mundschenke bekömmt und über Gebür mit dem stärksten Feuergeiste derselben sich berauscht, so pflegt sie bekanntlich seine Regierenden, wenn sie nicht ganz subtil sind und im Uebermaß die Freiheit verzapfen, als Verräther und Oligarchen zu beschuldigen und zu bestrafen. — Adeimantos. Ja so machen sie's. — Sokrates.

Und die den Obrigkeiten noch gehorsamen Bürger, diese tritt die Demokratie mit Füßen als Bedientenseelen und Nichtswürdige; dagegen die Beamten, welche sich wie Untergebene geberden, und Untergebene, welche sich das Ansehen von Beamten geben, die lobt und erhebt die Demokratie im Privat-, wie im Staatsleben: ist es da nicht eine absolute Nothwendigkeit, daß in einem solchen Staate über Alles der Freiheitsschwindel kömmt? — Adeimantos. Allerdings. — Sokrates. Ja, daß er, mein Freund, sogar in das Familienleben eindringt und es endlich dahin kömmt, daß auch dem Vieh jener Freisinn sich einpflanzt *)? — Adeimantos. Wie meinen wir das z. B.? — Sokrates. Wenn z. B. ein Vater sich gewöhnt einen Buben vorzustellen und sich vor seinen Söhnen fürchtet, wenn dagegen ein Sohn den Vater spielt und weder Scham noch Furcht vor seinen Eltern hat, damit er nämlich frei sei: wenn der bloße Beisaße **) [p. 563] sich dem Altbürger gleich

*) K. F. Hermann citirt hier zur Bestätigung der Zügellosigkeit der Sklaven und übrigen Hausgenossen in der Demokratie: Xenophon Ueber den Staat der Athener I, 10; Demosthenes Philipp. III, p. 111, B.; Plautus im Stichus III, 1, 27 und Aristot. Politic. VI, 2 zu Ende.

**) Die Auffassung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen ἀστὸς, wie hier absichtlich der Bürger heißt, und zwischen μέτοικος, Beisaße, ist wichtig nicht nur zur richtigen Auffassung dieser Stelle, sondern auch zu der des weiter unten ausführlich besprochenen προστάτης τοῦ δήμου, des Volks-Vorstehers oder Volks-Patrones.

Ἄστυ heißt ursprünglich vorzugsweise die Burg, der Sitz des Erb- und Geschlechtsadels, der anfänglich allein das volle Bürgerrecht hatte im Gegensatz der Landschaft, δῆμος. Daher erklärlich, warum Athen vorzugsweise ἄστυ heißt. — Das hievon abgeleitete Wort ἀστὸς, ursprünglich wenigstens etymologisch ganz unser Bürger, erhält die Bedeutung

stellt und der Altbürger sich zum Beisaßen herabläßt, und eben so der Ausländer. — Adeimantos. Ja das geht so. — Sokrates.

von Alt- oder Vollbürger durch sein Verhältniß zu πολίτης. Πόλις heißt zwar auch Burg, aber meist doch mit einem Zusatze (Akropolis); im Unterschiede von ἄστυ bedeutet es so viel als Unterstadt, mit welcher später die Landschaft oder der Gau, δῆμος, zu einem Ganzen vereinigt wurde (συνοικισμός).

Zur Auffassung des Wortes μέτοικος (wörtlich: einer, welcher sein Haus wegen seines Geschäftes ꝛc. anderswohin verlegt, lateinisch incola, inquilinus) hat man festzuhalten, daß der naive Grieche ursprünglich den Staat nur als ein größeres Haus- oder Familienwesen und daher in dem Bürgerthume nur die Verneinung von Fremdenstand und Hausesklaverei sah. In Folge dieser Ansicht, sowie der zahlreichen Räubereien in früherer Zeit, mußte er, wie jeder Naturmensch, eben so argwöhnisch wie verächtlich jeden Fremden ansehen (obwohl dieser natürliche Abscheu vor Fremden durch Religion und Sitte gemildert wurde). — Durch die aristokratische Abneigung indessen, welche alle atheniſchen Bürger zumal vor gemeinen Geschäften und Handthierungen hatten, wurde fremden Industriellen zwar als Beisaßen (Metöken) die Ansiedlung auf längere Zeit von der altbürgerlichen Gesetzgebung (der Gewerbs- und Handelsstaaten überhaupt) gewährt, zugleich aber wurden diese gleichsam in die Familie temporär eingelaſenen Fremden (ξένοι) in Folge jenes alten natürlichen Argwohns in Zahl und Stellung beschränkt, ja mitunter gedrückt, wie etwa die Israeliten in den ehemaligen deutschen Reichsstädten. — Die geschedten Metöken ließen sich für alles Dieß in der für den Verkehr günstig gelegenen Stadt entschädigen nicht nur durch den Gewinn, sondern auch durch die Gunst fernblickender Staatsmänner, wie Themistokles, welche besser als die gestrengen Altbürger den Vortheil solcher Industriellen für den Staat zu schäzen und ihnen den

Und bleibt nicht allein bei diesen Freiheits-Erscheinungen, sondern es ereignen sich auch noch andere Kleinigkeiten folgender Art: der Lehrer fürchtet und hätschelt seine Schüler, die Schüler fahren den Lehrern über die Nase und so auch so ihren Gouverneuren *). Und

Weg wenigstens zum halben Bürgerrechte (Isoteleis), ja oft zum völligen (wie z. B. dem braven Wechsler Pasion) zu öffnen wußten. — Daher die Empfindlichkeit der Altbürger einerseits, Selbstgefühl, mitunter auch Uebermuth der empor kommenden Metöken andererseits.

Zu den Hauptbeschränkungen der Metöken gehörte unter andern ein besonderer Jahrestribut (zwar nur 12 Drachmen groß, aber an die schmähliche Bedingung geknüpft, daß der Nichtzahlende als Sklave zu verkaufen sei), besondere Leiturgien oder Staatsdienstleistungen, demüthigende Leistungen bei den Leiturgien der Altbürger (z. B. Schirm- und Gefäßtragen bei feierlichen Zügen), für Männer wie für Frauen, ganz vornehmlich aber, daß der lastenvolle, aber rechtslose Metöke sich einen Voll- oder Altbürger zum Patronen oder Beschützer (Prostates genannt, wörtlich Vorsteher) wählen mußte, welcher gleichsam als Bürge zwischen ihm und dem Staate da stand, der ihn in allen öffentlichen Angelegenheiten, namentlich vor Gericht, vertreten mußte, und zwar nicht als Gastfreund, sondern als förmlicher Vorgesetzter, ein Verhältniß, welches, wie Platon uns weiter unten zeigt, in den Demokratien eine Anwendung in großem Umfange erfuhr, auf Volk und Volksführer übertragen wurde.

*) Uebersetzung vom griechischen Wort Pädagog; da dieser, bei den Griechen zumal, stets ein Sklave war, so läßt sein Name sich nur durch dieses Fremdwort verständlich machen. Wie wir aus Horaz wissen, so hielt selbst der wenig bemittelte Freie seinem Sohn einen Gouverneur oder Custos, vom guten Grundsatz ausgehend, daß bei der Erziehung vor Allem das Schlechte abzuhalten sei.

überhaupt spielen die jungen Leute die Rolle der alten und wetteifern mit ihnen in Wort und That, während Männer mit grauen Köpfen sich in die Gesellschaft der jungen Burschen herbeilassen, darin voll Possen und Späße sind, ähnlich den Jungen, damit sie natürlich nicht als ernste Murrköpfe, nicht als strenge Gebieter erscheinen. — Adeimantos. Ja allerdings. — Sokrates. Aber der höchste Grad von Volksfreiheit, welche in einem solchen Staate zum Vorschein kommen kann, tritt ein, wann bekanntlich die gekauften Sklaven und Sklavinnen eben so frei sind, wie die kaufenden Herrn und Herrinnen. Im Verhalten der Weiber zu Männern und der Männer zu Weibern, wie groß da die Gleichheit und Freiheit ist, hätte ich beinahe vergessen zu erwähnen! — Adeimantos. Wir wollen, um mit Aeschylus *) zu sprechen, vortragen, wie es uns eben in den Mund kam. — Sokrates. Ja wohl, und ich wenigstens mache es so. Das Benehmen der bei den Menschen lebenden Thiere anlangend, so glaubt Niemand, der es nicht erfahren hat, um wie viel freier diese hier sind als sonst. Denn nicht nur die Hunde sind nach dem Sprüchworte ganz wie ihre Herrinnen, sondern auch Pferde und Esel sind da gewohnt, ganz wie freie Leute und gravitätisch einher zu schreiten, und fallen auf den Straßen jeden ihnen Begegnenden an, wenn er ihnen nicht auf die Seite geht, und so ist alles Uebrige voll von

*) Aus einer verlorenen Tragödie des Aeschylus. Der Ausdruck bezieht sich übrigens, wie Schneider bemerkt, nicht auf die Nachlässigkeit des Ausdruckes, sondern auf die nachlässige Ordnung bei Aufzählung der verschiedenen Freiheits-Erscheinungen. Die Nachlässigkeit ist aber eine gefällige, indem sie die hier zu schildernde Freiheits-Unordnung sehr anschaulich macht.

Freiheit*). — Adeimantos. Da sprichst du mir ganz aus der Seele, denn solche Erfahrung mach' ich oft, wenn ich auf das Land**) gehe. — Sokrates. Wenn du alle diese Erscheinungen zusammen nimmst, siehst du nun ein, was das Allerschlimmste hiebei ist? Daß sie die Seele der Bürger so empfindlich machen, daß sie, wenn ihnen Jemand auch nur den mindesten Zwang anthun will, sich alsbald verletzt fühlen***) und es nicht ertragen; ja endlich, wie du wohl weißt, verachten sie gar alle Gesetze, die geschriebenen wie die ungeschriebenen †), um nur keinen Gebieter in irgend einer

*) An Polizeibeamten fehlte es in Athen nicht (s. Hermann's Staatsalterth. §. 150), sowie andererseits nicht an Gesetzen gegen Thierquälerei.

**) Der eigentliche Sitz des Demos, welches Wort sowohl Landschaft wie Landvolk bedeutet.

***) „Gegen die besten Bürger, die Freunde des Gesetzes und der Ordnung, wurde bei dem Volke Argwohn und Zorn erregt, Verschwörung und Umsturz der souveränen Macht der Menge verkündet. Bei dem Volke aber fanden auch die gröbsten und handgreiflichsten Lügen Eingang, es träumte immer Verschwörung und Einbuße seiner Gewalt, die Worte: Auflösung des Demos, brachten fieberhafte Angst hervor." Also Wachsmuth H. A. I, 2, S. 154 von Athen während des peloponnesischen Krieges.

†) Die ungeschriebenen Gesetze sind die, welche auf dem Herkommen beruhen (νόμος). Unter dem Königthum und der Aristokratie beruhten die meisten Satzungen auf Herkommen, woher die doppelte Bedeutung von νόμος. Die geschriebenen Gesetze wurden von der Demokratie für das Haupt-Palladium ihrer Existenz gehalten, und in Athen bestand ein eigenes Gesetz, daß die Beamten nicht nach willkürlichem Herkommen verfahren sollten (Hermann's Staatsalterth. §. 54, 3), aber Griechen wie Römer wurden gesetzlos durch das Fabriciren zu vieler Gesetze. Daher das bedeutsame

Beziehung über sich zu haben. — Adeimantos. Ja das weiß ich sehr wohl.

15. Sokrates. Diese so schöne und jugendliche Wirthschaft, mein Lieber, ist also denn der Anfang, woraus die tyrannische Staatsregierung erwächst, wie ich einmal glaube. — Adeimantos. Ja freilich eine jugendliche Wirthschaft; aber was folgt auf diesen Anfang? — Sokrates. Derselbe proletarische Krankheitsstoff, welcher in der Geld-Oligarchie sich erzeugte*) und sie zu Grunde richtete, dieser erzeugt sich in diesem Freistaate in einem noch höheren und stärkeren Grade aus der zügellosen Freiheit und bringt die Demokratie in die Knechtschaft; und in der That führt überhaupt das Allzuviel gern einen Umschlag in das Gegentheil mit sich, z. B. in den Jahreszeiten, im Wachsen der [p. 564] Pflanzen und Körper, und so auch nun ganz vorzüglich in den Verfassungen. — Adeimantos. Natürlich. — Sokrates. Denn die allzugroße Freiheit schlägt offenbar in nichts Anderes um als in allzu große Knechtschaft, sowohl beim Individuum wie beim Staate. — Adeimantos. Natürlich. — Sokrates. Natürlich also denn geht Tyrannei aus keiner anderen Staatsverfassung hervor als aus der Demokratie, aus der zur höchsten Spitze getriebenen Freiheit die größte und drückendste Knechtschaft. — Adeimantos. Es hat seine Richtigkeit. — Sokrates. Aber auf diese Folge des Allzuviel glaub' ich, gieng nicht deine vorhinige Frage**), sondern vielmehr darauf: Welcher eben so in der

Wort des Tacitus von den alten Deutschen: Plus valent ibi boni mores quam alibi bonae leges!

*) Durch den zügellosen Geldwucher der Oligarchen.

**) Am Anfange dieses Kap.: „Aber was folgt auf diesen Anfang?"

Oligarchie wie in der Demokratie sich erzeugende Krankheitsstoff bringt letztere unter das Joch der Knechtschaft? — Adeimantos. Ja, richtig bemerkt. — Sokrates. Unter jenem Krankheitsstoffe also verstand ich das Pack der Nichts schaffenden und verthuenden Menschen, wovon der mannhaftere Theil die Rolle der anführenden Rädelsführer spielt, der unmännliche dagegen den Schweif von ihnen bildet; diese Menschen verglichen wir vorhin*) mit Drohnen: die ersteren mit gestachelten, die letzteren mit ungestachelten. — Adeimantos. Und zwar ganz passend. — Sokrates. Diese beiden Sorten von Unrath nun zerrütten jeden Staat, in welchem sie sich ansammeln, gerade wie Verschleimung und Galle einen Körper; der gute Heiland und Gesetzgeber eines Staates muß nun vor diesen beiden Arten von Ungeziefer wie der weise Bienenvater von ferne schon Vorsichtsmaßregeln ergreifen: die allerbesten Maßregeln sind die, wodurch ihr Einnisten verhütet wird; die nächst besten, durch welche sie da, wo sie sich eingenistet haben, so schnell als möglich sammt den Nooßen ausgeschnitten werden **). — Adeimantos. Ja wahrlich auf alle Weise. — (16) Sokrates. Damit wir indessen die Wahrheit der Antwort auf die vorliegende Frage ***) noch leichter und verständlicher ansehen, wollen wir die Sache von dieser Seite auffassen. — Adeimantos. Von welcher? — Sokrates. Theilen wir in Gedanken die Bürgerschaft einer Demokratie in drei Klassen, in welche sie auch bekanntlich in der Wirklichkeit zerfällt †): die erste, die

*) Kap. 7 u. 8.

**) Durch Colonisation oder Transportation?

***) Wie nämlich die Tyrannen-Staatsform aus der Demokratie entstehe.

†) Vergl. K. F. Hermann's Staatsalterth. §. 158.

eben erwähnte Drohnen-Klasse, wächst in der Demokratie in Folge der übermäßigen Freiheit in nicht geringerer Zahl empor als in dem von Oligarchen regierten Staate. — Adeimantos. Ja so ist's. — Sokrates. Aber ihre Pfiffigkeit hat in erster einen weit, weit schärferen Schliff als in letzterem? — Adeimantos. Wie so? — Sokrates. Weil sie in der Oligarchie nicht im Besitze der Bürger-Geltung *) ist und von der Staatsregierung ausgeschlossen wird, kann sie dort ihre Geistesskraft nicht entwickeln und kömmt zu keiner durchdringenden Kraft; in der Demokratie dagegen ist diese Klasse diejenige, welche die ganze Bürgerschaft derselben, mit Ausnahme Weniger **), bevormundet: der pfiffigste Theil davon spielt die thätige Rolle der Politik in Wort und That ***), der übrige Schwarm umlagert passiv mit Gesumse die

*) Die antike Bürger-Ehre oder Bürger-Geltung (τιμή) war kein Dunst, sondern bedeutet den sehr reellen Rechtgenuß eines Vollbürgers; was wir Ehre nennen, war die selbstverständliche Folge jener alten Time. Das Gegentheil ist Atimia (ebenfalls nicht gleich unserer Infamie oder verlorenen Ehre), Beraubung des bürgerlichen Rechtsgenusses, und also auch der damit verbundenen Ehre. S. Wachsm. H. A. I, 1, S. 167 u. II, 1, S. 183.

**) Die in der Zurückgezogenheit lebenden Philosophen?

***) Es ist hier von den Demagogen im schlechten Sinne die Rede, die nicht mehr, wie z. B. Perikles, mit der Gabe der Beredtsamkeit auch die Kraft des Handelns namentlich im Kriege verbanden, sondern die blos als gewandte Maulfechter das Volk zu lenken wußten und als solche neben den verfassungsmäßig angeordneten Beamten sich zu einer Staatsgewalt machten, „die", wie Wachsmuth H. A. I, 2, S. 24 von ihnen bemerkt, „ohne Betrauung mit einem Amte auf der Unterlage der Bethörung und Leidenschaft des Volkes sich zu einer Höhe erhob, daß das Gesetz vor ihr

Rednerbühne und läßt Niemanden eine andre Meinung vortragen, so daß bei einer solchen Verfassung alle Geschäfte des Staatshaushaltes, mit Ausnahme weniger *), von der genannten Klasse abgemacht werden. — Adeimantos. Ja freilich. — Sokrates. Die zweite Klasse ist nun die, welche sich immer vom Volke vornehm absondert. — Adeimantos. Von welcher Beschaffenheit denn? — Sokrates. Wenn irgendwo alle Welt Gelderwerb treibt, so werden Diejenigen in der Regel am reichsten, welche, wenn auch nicht durch Geistesbildung, doch blos durch eine besondere Naturanlage am meisten Sinn für Ordnung und Anstand haben **). — Adeimantos. Natürlich. — Sokrates. Von dieser zweiten Klasse nun, denk' ich, läßt sich für jene Drohnen Honig schneiden, im reichlichsten Maße und ganz ohne alle Mühe. — Adeimantos. Wie könnte auch einer von Denen schneiden wollen, welche Wenig haben? — Sokrates. Diese zweite Klasse, die Reichen, führen bekanntlich den Namen Drohnen-Futter ***). — Adeimantos. Ja gewöhnlich.

unfest und das Walten der durch dasselbe bestellten Beamten mannigfacher Störung und Gefährde ausgestellt ward."

*) Die der Areopagiten?

**) Es sind diese Reichen natura boni, nicht durch Bildung und Wissenschaft, welche ja in der Oligarchie wie in der Demokratie vernachläßigt wird, dort aus übergroßem Durst nach Geld, hier nach Freiheit. — Die κοσμιώτατοι φύσει sind sehr zu unterscheiden von den Erb-Oligarchen, die, wie in Kreta, auch den selbstgefälligen Titel Kosmoi führten (patriotische Freunde der Ordnung). Ueber die anderen Ausdrücke, womit die Oligarchen zur Zeit der ausgebildeten Demokratie ihre vermeintlich erbliche Feingesittetheit der ungeglätteten Landschaft oder dem Demos gegenüber ausdrückten, s. Wachsm. H. A. I, 2, S. 439.

***) Hiemit ist wahrscheinlich die aristokratische Partei in Athen

16. Sokrates. Die dritte Klasse der Demokratie ist das niedere Volk, worunter alle gehören, welche von eigner Handarbeit leben, welche keine Freunde von Staatsgeschäften sind, welche keinen großen Landbesitz haben, und dieser Theil ist der zahlreichste und zugleich der entscheidendste, wenn er ganz versammelt ist. — Adeimantos. Ja das ist er freilich, aber er hat keine sonderliche Lust, eine solche vollständige Versammlung zu bilden, wenn er keine Aussicht hat, Theil am Honig zu bekommen *). — Sokrates. Nun er bekömmt immer, wiefern die rädelsführenden Volks-Patronen im Stande sind, die besitzende Klasse zu berauben und unter das Volk so zu vertheilen, daß er den größten Theil davon behalten kann **). — Adeimantos. Ja

gemeint, welche sich unter Leitung des Kimon seit den Perserkriegen im Bunde mit Sparta gestaltete und deren Streben darauf gieng, das Feuer des kampflustigen Volkes in der Fortsetzung jener Kriege abzukühlen und durch Schwächung der jungen Volkskraft den alten Zustand Griechenlands herzustellen.

*) Der begüterte Mittelstand in Athen beabsichtigte dasselbe zu einer Landmacht zu bilden, der einzige Weg, auf welchem diese ursprünglich sehr verständige Partei sich halten konnte, Ihre Repräsentanten waren die Feldherrn Myronidas und Tolmidas. „Als aber," bemerkt in dieser Beziehung K. F. Hermann, „Lakedämons Schnödigkeit vor Ithome Kimon's Ansehen gestürzt, die unglückliche Schlacht bei Koronea den Kern der atheniſchen Hopliten zernichtet hatte, und Athen sich nach dem Verluste aller seiner Eroberungen auf dem Kontinente auf seine Seemacht beschränkt sah: begann das Uebergewicht des großen Haufens und seiner Führer, deren Scharfsinn ihm bald die Vortheile entdeckte, die ihm die Verhältnisse auf Kosten der Begüterten aus seiner Stellung zu ziehen erlaubten."

**) Es ist hier von den sogenannten Poristen die Rede oder den

freilich, so bekömmt das Volk. — Sokrates. Die beraubten Reichen werden dann natürlich in die Nothwendigkeit versetzt, sich zur offenen Wehre zu setzen, indem sie in der Volksversammlung auftreten und Politik treiben wie sie können. *). — Adeimantos. Das müssen sie. — Sokrates. Dann werden sie von der Gegenpartei beschuldigt, daß sie die Volks-Souveränität stürzen wollten und der Oligarchie zusteuerten, wenn gleich sie gar keine Neuerung beabsichtigen. — Adeimantos. Ja so kömmt's. Sokrates. Wann sie nun sehen, daß das Volk, nicht aus vorsätzlicher Bosheit, sondern aus Unverstand und von ihren anschwärzenden Gegnern betrogen, sie zu plündern sucht, dann werden sie endlich, sie mögen wollen oder nicht, in der That oligarchisch gesinnt, nicht aus innerem Antriebe, sondern auch dieses Uebel impft jene Drohnen-Klasse ein durch ihre giftigen Stiche gegen die Begüterten. — Adeimantos. Ja offenbar. — Sokrates. Es erfolgen nun öffentliche Anklagen **) auf außerordentliche und

unwürdigen Demagogen, welche um die Gunst des Volkes durch Befriedigung der Habsucht desselben buhlten. Hermann erinnert bei dieser Stelle an den Wursthändler im Aristophanes, der den liberalen Gerber und Demagogen Kleon mit der Amme vergleicht, welche die besten Bissen selbst verschlingt. — Vergl. Wachsmuth's H. A. I, 2, S. 153 u. 277.

*) Sie sind natürlich keine Meister im politischen Reden und in den sonstigen politischen feinen Künsten, weil sie über dem Gelderwerb alle Geistesbildung vernachlässigten.

**) Ueber die hier gemeinte Strafklage, Eisangelie, vergl. Hermann's Staatsalterth. §. 133 und 144; Wachsmuth's H. A. II, 1, S. 297. Es war eine honette und für den Kläger nicht gefährliche Art von Denuntiation, und nur einem wirklichen Bürger gestattet.

gravirende Staatsverbrechen bei der Volksgemeinde oder beim Volksrathe, es erfolgen widerwärtige Gerichtsprozesse, öffentliche Parteikämpfe *). — Adeimantos. Ja wohl. — Sokrates. Nicht wahr, daher die bekannte Gewohnheit des niederen Volkes vorzugsweise irgend Eine Drohnen-Seele sich an seine Spitze als Oberanwalt **) zu stellen, sie dick und mächtig groß zu füttern? — Adeimantos. Ja freilich ist das seine bekannte Gewohnheit. — Sokrates. Dieß wäre also erstlich außer Zweifel, daß ein Tyrann, wenn er entsteht, nur aus einer Volksanwalts-Wurzel und nirgends anderswoher hervorkeimt? — Adeimantos. Ja ganz ohne Zweifel. — Sokrates. Wo ist nun der Anfang seiner Umwandlung aus einem Volksanwalt zu einem Tyrannen? Oder ist der Anfang offenbar da, wann der dem niederen Volke vorstehende Anwalt anfängt, dasselbe zu thun, was der Vorsteher in der

*) So ist wohl ἀγῶνες hier zu übersetzen im Gegensatze von κρίσεις und εἰσαγγελίαι. Ueber den Unterschied der drei hier sehr bedeutsamen Wörter schweigen alle Erklärer.

**) Das scheint im Hinblick auf die vorher erwähnten Prozesse und Kämpfe, wozu die Reichen sich genöthigt sehen, die erschöpfende Uebersetzung von dem schwer zu übertragenden Worte προστάτης τοῦ δήμου zu sein, was hier vorerst durch Umschreibung (προϊστασθαι ἑαυτοῦ) ausgedrückt ist. Diese Stelle ist eine Bestätigung der Ansicht, daß dieses Wort in der Bedeutung von Demagog eigentlich nur eine Erweiterung des von dem Vorstande eines Metöken oder Beisaßen gebrauchten Ausdruckes ist. S. unsere Anmerkung zu Kap. 14 oben S. 442. Wie der Patron des Metöken die Rechte und Interessen desselben wahrnahm, so hatte der Prostates des Volkes als eine Art Generalgeschäftsführer die Volksinteressen den oligarchischen Reichen gegenüber zu verfechten.

Fabel*) that, welche von dem Tempel des Zeus auf dem Wolfsberg in Arkadien erzählt wird. — Adeimantos. Welche denn? — Sokrates. Wer menschliches Eingeweide, wenn auch nur ein einziges unter andre von andren Opferthieren zerhackt war, gekostet habe, dieser werde nach einem unabwendbaren Verhängnisse in einen Wolf verwandelt. Oder hast du von dieser Sage noch nicht gehört? — Adeimantos. O ja. — Sokrates. Wer nun dem niedren Volke als Patron vorsteht, an ihm eine auf sein Commando fein merkende Masse unter die Hände bekömmt und sich nicht in Folge solcher Gewalt des Blutes seiner eigenen (reichen) Mitbürger enthalten kann; sondern, wie es gern die Art solcher Volksmänner ist, bald durch ungerechte Anklagen sie vor die Criminalgerichte bringt und sich mit Blutschuld befleckt durch Vernichtung von Menschenleben und durch das Kosten des verwandten Bürgerblutes mit gottloser Zunge und Lippe, bald Verbannungen und Todesurtheile ausspricht [p. 466], bald Schulden-Erlaß und Aecker-Vertheilung predigt: kömmt über einen Solchen hierauf nicht eben so die zwingende Nothwendigkeit und das unabwendbare Verhängniß, zwischen dem Tode von der Hand seiner Feinde und dem Tyrannenthrone zu wählen und also aus einem

*) Diese Fabel erzählt uns Pausanias VIII, 2 so: Lykaon opferte dem Zeus Lykäos, d. h. dem auf dem höchsten und berühmtesten Berge Lykäon oder Lykäos (Wolfsberg) in Arkadien verehrten Zeus, ein Kind, und als er mit dem Blute desselben den Altar besprengte, ward er in einen Wolf verwandelt. Das arkadische Wolfsfest (Lykäa) hatte einige Aehnlichkeit mit den römischen Lupercalia. Näheres hierüber geben Stallbaum und die von ihm citirten Quellen. — Platon scheint einer Variation der von Pausanias erzählten Fabel gefolgt zu sein oder sie selbst zu seinem Zwecke variirt zu haben.

Menschen ein Wolf zu werden?*) — Adeimantos. Ja die unabwendbarste Nothwendigkeit! — Sokrates. Und dieser und kein Anderer wird sodann das Haupt des Bürgerkrieges gegen die begüterte Klasse? — Adeimantos Ja kein Anderer. — Sokrates. Er muß natürlich hiebei die Stadt räumen, und kehrt er dann trotz seiner Feinde wieder zurück: so ist dann der Tyrann ausgebrütet? — Adeimantos. Ja offenbar. — Sokrates. Wenn aber nun die Reichen zu unmächtig sind, ihn zu vertreiben, oder durch eine Criminalanklage vor der Volksgemeinde um das Leben zu bringen: so schmieden sie dann bekanntlich Plane, ihn durch gewaltsamen Tod heimlich aus dem Wege zu räumen. — Adeimantos. Ja so pflegt es wirklich zu gehen. — Sokrates. Darauf hin das bei Allen, welche bis zu dieser Stufe kommen, übliche Hervortreten der bekannten Tyrannen-Bitte: sie erbitten nämlich von der Plebs sich einige Leibwächter zum Schutze, damit ihnen doch der Beschützer des Volkes am Leben bleibe! — Adeimantos. Ganz richtig. — Sokrates. Die Leute geben sie ihm, versteht sich, weil sie einerseits wirklich für ihn Besorgniß tragen und andrerseits wegen ihrer Personen und Freiheiten keinen

*) Vieles erinnert hier und in dem Folgenden an Dionysius I. Wir wissen von ihm (Wachsm. H. A. I, 2, S. 319 ff.), daß er als Kriegsmann ausgezeichnet war und sich als Demagog besonders bemerklich machte durch Anschwärzung der Beamten. — Zum Verständnisse dieses lebhaften Bildes vom Treiben der Demagogen ist bemerkenswerth, was Wachsmuth a. a. O. S. 154 von denselben in der Zeit der sinkenden Demokratie im Allgemeinen sagt: „Die Demagogen achteten zum Eigenlobe und zur Gunstbuhlerei das verruchte Gift der Verleumdung Anderer, kraft der Macht des Neides in kleinen Seelen und als das wirksamste Getriebe in Freistaaten."

Argwohn hegen. — Adeimantos. Richtig. — Sokrates. Wann nun diesen Moment ein Mann wahrnimmt, der mit Gütern und mit*) diesen Gütern natürlich auch mit dem Verbrechen behaftet ist, ein „Volksfeind" zu sein: dann wird ein solcher, mein Freund, nach dem dem Krösus gewordenen Orakel

„zum Strom des kiesigten Hermos
Fliehen, er bleibet nicht mehr, nicht schämt er sich feige zu heißen." **)

— Adeimantos. Natürlich, denn Der würde sich auch nicht zum zweiten Male zu schämen haben! — Sokrates. Ja, Solcher, wird er erwischt, da ist er, halt' ich, dem Tode verfallen. — Adeimantos. Ja unrettbar! — Sokrates. Jenen Herrn Volks-Patron dagegen anlangend, so versteht sich von selbst, daß er „groß großmächtig" nicht „sich hinlegt", sondern nach Niederstreckung vieler anderer Thron-Candidaten am Ruder des Staates steht ***), und nun ein Tyrann ist in seiner Vollendung! — Adeimantos. Ja das läßt er erwarten.

*) Schneider übersetzt diese Stelle: „Der Mann der im Wohlstande und zugleich im Verdachte ist ein Volksfeind zu sein"; Schleiermacher: „Der bei seinem Reichthume zugleich im Verdachte steht ꝛc." — Aber die Worte ἀνὴρ χρήματα ἔχων καὶ μετὰ τῶν χρημάτων αἰτίαν, namentlich das in doppeltem Sinne gebrauchte ἔχων, enthalten einen viel kräftigeren Sinn, den ich ziemlich erschöpft zu haben glaube. Einen Commentar zu diesem Satze liefert in der neueren Geschichte das letzte Wort des unglücklichen Lavoisier: Je connais mon crime, j'ai malheur d'être riche!

**) Vergl. Herodot I, 55, wo ausführlich das Orakel steht, welches den Krösus über die Dauer seiner Herrschaft bedeutete, ihn zur Flucht ermahnend, wann ein Maulthier (Kyros) König der Meder geworden. Hermos ist bekanntlich ein Fluß in Phrygien.

***) Platon bedient sich hier ironisch der Worte, welche Homer Iliad. XIV, 776 vom gefallenen Kebriones, Hektor's Wagenlenker, gebraucht:

„Er lag im Gewirbel des Staubes
Groß auf großem Bezirk, der Wagenkunde vergessend."

*) Es war hier wieder ein (sehr bezeichnendes) Fremdwort nöthig, um diese Stelle dem deutschen Leser recht verständlich zu machen. Dem Recensenten der Ausgabe Stallbaums genügt die Erklärung des Letzteren nicht, und ich glaube mit Recht; die Uebersetzung folgt jedoch der Stallbaum'schen Erklärung, weil die von Hermann nachgewiesene Enallage sich im Deutschen nicht niedergeben läßt.

17. Sokrates. Wollen wir nun verabredetem Plane gemäß die Glückseligkeit des Lebens sowohl von dem Individuum wie von dem Staate darstellen, in welchem es aufkommen konnte? — Adeimantos. Ja allerdings müssen wir nun das. — Sokrates. Nicht wahr, in den ersten Tagen und in den Flitterwochen wirft er aller Welt, wer ihm auch begegnen mag, lächelnde Mienen und Komplimente zu, versichert gar kein Tyrann zu sein, macht Einzelnen wie dem ganzen Gemeinwesen Aussichten auf große Verbesserungen, mildert die Schuldenlast, vertheilt Ländereien unter das niedere Volk und unter seine erklärten Anhänger, und thut gegen Alle huldvoll und sanftmüthig? — Adeimantos. Ja nothgedrungen. — Sokrates. Hat er aber, was die emigrirten einheimischen Feinde*) anlangt, sich mit einem Theile ausgesöhnt, den andren vernichtet und Ruhe vor diesen einheimischen Feinden bekommen: so ist dann, denk' ich, sein Erstes einige Kriege mit dem Auslande immer zu veranlassen, damit erstlich das Volk eines Anführers benöthigt bleibt. — Adeimantos. Natürlich. [p. 567.] Sokrates. Nicht wahr, damit auch zweitens die Leute durch Entrichtung der dadurch veranlaßten außerordentlichen

Kriegssteuern arm werden*) und ihre Gedanken auf den Erwerb des täglichen Brodes zu richten gezwungen sind und also ihm weniger gefährlich sein können? — Adeimantos. Offenbar. — Sokrates. Damit er drittens, denk' ich, unter einem guten Scheingrunde Jene sich vom Halse schaffen und dem Schwert der auswärtigen Feinde überliefern kann, von welchen er etwa argwöhnt, daß sie mit ihren freien Gesinnungen ihn nicht am Ruder lassen sollten? Muß er nicht aller dieser Gründe wegen beständig einen Krieg anrichten? — Adeimantos. Ja nothgedrungen. — Sokrates. Bei diesem Treiben sonach unfehlbar in weiterem Kreise den Staatsbürgern**) verhaßt werden? — Adeimantos. Freilich. — Sokrates. Daher auch dann wohl sicherlich einige von Denen, welche ihn mit an das Ruder gebracht haben und Einfluß besitzen, frei mit der Sprache heraus rücken, sowohl ihm selbst ins Angesicht als auch unter sich, und gegen die Früchte, welche sie jetzt reifen sehen, laut losschlagen, da es Männer sind, welche noch einiger Maßen das Herz am rechten Flecke haben?

*) Nach Aristot. Politic. V, 9 hatten die Syrakusaner unter Dionysius I in fünf Jahren für außerordentliche Kriegssteuern ihr ganzes Vermögen geopfert.

**) Nicht ohne Absicht hat Platon hier das Wort τοῖς πολίταις gebraucht, nicht τῷ δήμῳ, auch nicht τοῖς ἀστοῖς. Πολίτης heißt, wie bereits oben angemerkt worden ist, nicht nur Stadtbürger, sondern auch Staatsbürger, während ἀστὸς nur Stadtbürger heißt. In Bezug auf diese Bedeutung ist wohl nun das μᾶλλον zu fassen, das weder „immer mehr" noch hier „vielmehr" heißen kann, wie Schleiermacher und Schneider übersetzen. Der Tyrann war bis jetzt nur in seiner nächsten Umgebung verhaßt: seine ewigen Kriege machen ihn auch den Staatsgenossen außer der Residenz verhaßt, und erst dieser allgemeine Haß öffnet seinen nächsten Getreuen Augen und Mund.

— Adeimantos. Ja natürlich, daß sie solche Sprache erheben. — Sokrates. Aus dem Wege räumen muß er also alle diese, der Tyrann, wenn er das Regiment behalten will, bis er in seiner Nähe keinen weder von Freunden noch Feinden übrig hat, an dem noch Etwas ist. — Adeimantos. Offenbar. — Sokrates. Sofort muß er sich eine feine Spürnase anschaffen, wo es sonst noch einen Mann von Muth oder Stolz oder Geist oder Geld gibt; und auf seinem Tyrannen-Throne ist er so glücklich, daß ihm sein Schicksal unbedingt gebietet, allen solchen Männern ohne Ausnahme, mag sein Herz wollen oder nicht, den Krieg zu erklären und Schlingen zu legen, bis er den Staat purgirt hat. — Adeimantos. Ja, eine schöne Art zu purgiren. — Sokrates. Ja freilich, ganz das Gegentheil von dem, wie vernünftige Aerzte die Patienten purgiren; denn diese schaffen das Schlechteste in ihnen fort und schonen das Beste; der Tyrann aber thut das Gegentheil. — Adeimantos. Es gebietet's ihm ja offenbar seine Situation, wenn er auf seinem Herrscher-Throne bleiben will.

18. Sokrates. In einer sehr glückseligen Situation steckt also für's Erste der Tyrann, die ihm die gebieterische Nothwendigkeit auflegt, entweder mit der Nichtsnützigkeit der Masse und sogar auch von dieser gehaßt zu hausen, oder nicht zu leben! — Adeimantos. Ja in solcher steckt er. — Sokrates. Ist nun nicht hievon die weitere Folge, daß er eine desto zahlreichere und treuere Leibwache bedarf, je verhaßter er seinen Staatsbürgern*) durch jene Handlungen wird? — Adeimantos. Allerdings. — Sokrates. Welches sind nun die Treuen und woher soll er sie sich nehmen? — Adeimantos. Von selbst kommen gar viele geflogen, wenn er nur den Köder des Soldes aushängt. —

*) Πολίταις!

Sokrates. Von einer neuen Sorte Drohnen, meiner Treue, scheinst du mir wiederum *) zu reden, von ausländischem Gesindel aus allerlei Herrn Ländern! — Adeimantos. Ja, das thue ich aus gutem Grunde! — Sokrates. Aber wie? Sollte er sie nicht lieber in dem Inlande wollen...? — Adeimantos. Wie? Was? **) — Sokrates. Die Sklaven den Staatsbürgern nehmen, sie mit der Freiheit beschenken und sie zu seinen Leibwächtern erheben. — Adeimantos. Ja ganz wohl, denn diese wären ihm noch am treuesten. — Sokrates. Fürwahr! Ein schönes Stück von Glückseligkeit zählst du weiter da von einem Tyrannen auf, wenn er die Freundschaft und [p. 568] Treue solcher Früchtchen zu genießen hat, nachdem er jene früheren Freunde ***) bei Seite geschafft. — Adeimantos. Aber er hat

*) Jede ausgeartete Staatsform hat ihre Drohnen, jede aber ihre eigne Sorte: in der ausgearteten Aristokratie waren es die arm und schlecht gemachten Bürger; in der ausgearteten Demokratie die durch eigne Schuld (mißbrauchte Freiheit) arm und schlecht gewordenen Bürger; in der ausgearteten Monarchie oder Tyrannei kömmt noch die hier erwähnte dritte Sorte.

**) Das einfache *Πῶς* ist hier, wie auch sonst schon öfter, sehr bedeutsam. Die unrichtige Auffassung desselben hat viele Varianten und Auslegungen veranlaßt, worüber Schneider ausführliche Auskunft gibt. Ich folge der von Handschr. bestätigten Lesart Stallbaum's (in der ersten Ausgabe) und Hermann's: *Τί δέ; αὐτόθεν* ꝛc., und übersetze *Πῶς*; etwas verstärkend: Wie? Was? — Bei Erwähnung des Inlandes fällt Adeimantos dem Sokrates ins Wort mit der Frage: Wie will er aus dem Inlande Leibwächter hernehmen, wo er allen Klassen der Freien verhaßt geworden ist?

***) D. h. jene, welche ihm mit zur Herrschaft in guter Meinung von seiner Fähigkeit geholfen hatten und ihm wahre und heilsame Vorstellungen zu machen noch den Muth hatten.

nun einmal nur solche Früchtchen und keine andere zu genießen! — Sokrates. Und dieser Genuß besteht natürlich in der Bewunderung von Seiten dieser Kameraden, sowie in dem Umgang mit den von ihm neu gebackenen Staatsbürgern, während die noch ordentlichen Bürger ihn hassen und wie die Pest fliehen? *) — Adeimantos. Warum sollten sie das nicht? — Sokrates. Nun, da wird gar nicht so übel die dramatische Poesie überhaupt, insbesondere der darin excellirende Euripides als ein Schatzkästlein von Weisheit ausgegeben! — Adeimantos. Weßhalb denn? — Sokrates. Weil er unter Anderem auch folgendes Wort, inhaltsschwer, ausgesprochen hat: hochweise seien Tyrannen durch den Umgang von großen Weisen **), und offenbar damit sagen

— In dem vorhergehenden Satze ist zu dessen richtiger Auffassung der Unterschied zwischen *χρῆσθαί τινι φίλῳ* und *χρῆσθαί τινι ὡς φίλῳ*, zu merken, in Folge dessen meine Uebersetzung von den früheren sehr abweicht.

*) Fliehen sagt im Deutschen nicht so viel als im Griechischen *φεύγειν*, daher auch hier eine Verstärkung. — Die Sache betreffend, so scheint Platon auch hier wieder die Wirklichkeit, namentlich Dionysius und sein Verfahren, im Auge zu haben. „Gleich im Anfange seiner Herrschaft ließ er Sklaven frei, die darauf Neopoliten (Neubürger) genannt wurden, vertheilte an seine Anhänger ausheimische und städtische Aecker, und gab dem Pöbel Wohnungen, an die Neopoliten aber Töchter von Altbürgern." Wachsmuth H. A. I, 2, S. 322. Damit vergl. Cic. Tusc. V, 20: Credebat (Dionysius) eorum (amicorum) nemini, sed iis, quos ex familiis locupletum servos delegerat, quibus nomen servitutis ipse detraxerat, et quibusdam convenis et feris barbaris corporis custodiam committebat.

**) Dieser Vers ist in den vorhandenen Tragödien des Euripides nicht zu finden. Er wird auch vom Verfasser des Theagenes dem Euripides zugeschrieben, und im zweiten sog. Plat.

wollte, daß die großen Weisen die Subjekte wären, mit welchen ein Tyrann Umgang pflege! — Adeimantos. Ja wie eine göttliche Majestät lobpreiset er die Tyrannei*), und noch mit andren vielen Phrasen, und das thut dieser nicht allein, sondern auch die übrigen Dichter! — Sokrates. Ja das ist eben auch der Grund, warum die Dichter mimisch-dramatischer Poesie als hochweise Leute uns und Allen überhaupt, welche die Politik nach unseren Grundsätzen treiben, gnädigst zu verzeihen haben, daß wir ihnen als Lobpreisern der Tyrannei die Aufnahme in unseren Gottesstaat versagen müssen. — Adeimantos. Ja ich einmal glaube, sie verzeihen uns gnädigst, wenigstens die feingesitteten von ihnen. — Sokrates. Sie können ja doch, dent' ich, in die übrigen Staaten ziehen**), da die Pöbelhaufen versammeln, schöne, mächtige und verführerische Schauspielerstimmen engagiren

Briefe p. 310 E wird eine sehr linkische Anwendung davon gemacht, so daß dieselbe, namentlich im Hinblicke auf unsere Stelle, als ein sicheres Zeichen der Unächtheit jenes Briefes erscheint. Vergl. unsere Symbolae criticae ad Epistolar. quae Platoni vulgo tribuuntur secundam im Wormser Gymnasial-Progr. 1854, auch separat im Buchhandel erschienen. Von Andren wird dieser Vers dem Sophokles zugeschrieben. S. Ast zu unserer Stelle und van Prinsterer's Prosopogr. Plat. p. 185.

*) Vergl. Troerinnen V. 1177. — Die ältere Tyrannis wenigstens war die Pflegerin aller Künste überhaupt und so auch der Poesie. Pindar, Aeschylus, Simonides, Anakreon, Baccchylides, Ibykus, Arion ꝛc. lebten mit Tyrannen. Solon sogar trug kein Bedenken, mit dem Tyrannen Philokypros zu verkehren und ihn durch Poesie zu ehren, weil er gerecht war. Vergl. Wachsmuth's H. A. I. 1, S. 282.

**) Diese Stelle findet ihre nähere Erklärung in Buch III, p. 398 ff.

und dadurch zu ihrem Vergnügen die vernünftigen Staatsverfassungen zu Tyranneien und Demokratien herabziehen! — Adeimantos. Ja wohl. — Sokrates. Nicht wahr und nebst dem können sie auch noch Sold und Ehren empfangen, im höchsten Grade, wie natürlich, von Tyranneien, im zweiten von der Demokratie*)? Je höher aber sie sich in der Stufenleiter der Staatsverfassungen versteigen, desto mehr nimmt ihr Ruhm ab, als wenn er vor Beklemmung nicht fortkommen könnte**). — Adeimantos. Ja freilich.

19. Sokrates. Doch genug hievon, wir sind ja von unserem Thema abgekommen! Laß uns wieder zurückkommen auf

*) Stallbaum denkt hier an Euripides, der in seinem hohen Alter nach Makedonien zum Könige Archelaus gieng und dort hochgeehrt und hochgeschätzt starb. Indessen da hier nicht von einem einzigen Falle die Rede ist und Euripides von Platon offenbar unter die „feingesitteten" Dramatiker gerechnet wird: so dürfte diese, für das griechische Bühnenwesen und seine moralischen Erfolge sehr beachtenswerthe Stelle, allgemeiner zu fassen sein. Wenn in Athen auch anfänglich die Hauptbühne Griechenlands war, so verpflanzte sich die attische dramatische Kunst allmählich über ganz Griechenland. Und in Athen waren immer dramatische Dichter genug, daß eine Anzahl davon auf Reisen gehen konnte. Wie in Athen, so mußte wahrscheinlich auch in der Fremde das Einstudiren der Schauspieler unter unmittelbarer Anweisung der Dichter geschehen. Und da die Dichter hier wohl die eigentlichen Entrepreneurs waren, so mußten sie sich wahrscheinlich die nöthigen Schauspieler miethen. Wandernde und für Geld spielende Schauspieler gab es aber frühe genug. Vergl. Wachsmuth's H. A. II, 2, S. 422 u. 423.

**) Wie z. B. in der reinen Verstandes-Region der spartanischen Aristokratie.

jene schöne, buntscheckige und einem immerwährenden Wechsel unterworfene Leibgarde des Tyrannen, und zunächst auf die Frage, woher er sie ernähren werde. — Adeimantos. Wenn Tempelgüter in dem Staate vorhanden sind, so verwendet er diese hiezu, bis wohin sie jedesmal reichen (nach *) der Mode der Leute, die ihre liegenden Güter zu Gelde machen, um keine Steuern zu bezahlen) und erpreßt daher noch geringe Kriegssteuern von dem Volke **). — Sokrates. Wie steht's aber, wenn diese geistlichen Güter ausgehen? — Adeimantos. Da werden sich offenbar von dem Vermögen seines Vaters er, seine Zechbrüder, seine Freunde und Freundinnen ernähren. — Sokrates. Ich verstehe, das niedere Volk, das ihn erzeugt hat, wird ihn und seine Getreuen dann zu ernähren haben. — Adeimantos. Mit der größten ihm unausbleiblichen Nothwendigkeit. — Sokrates. Aber was sagst du dazu? Wenn das niedere Volk sich sträubte und schriee: es sei nicht bei Gott erlaubt, daß ein zur vollen Reife gekommener Sohn sich von seinem Vater ernähren lasse, vielmehr müsse gerade umgekehrt der Vater vom Sohn ernährt werden; nicht habe es ihn deßhalb [p. 569] erzeugt und gehoben, damit es dann, wenn er groß geworden, sein und seiner Sklaven Sklave werde und ihn sowie seine Sklaven nebst anderem Gesindel ernähre:

*) Ich folge bei dieser seit Stephanus von allen Herausgebern noch nicht entwirrten Stelle der Conjectur K. F. Hermann's: τὰ τῶν ἀποδομένων, wornach diese Worte ein absoluter oder Schalt-Satz sind. Die Uebersetzung desselben gibt zugleich unter Beziehung auf desselben Herrn Professor Hermann Staatsalterth. §. 146 die nöthige Erklärung.

**) Auch hier wird nicht übertrieben, sondern treu die Wirklichkeit reflectirt. Daß Dionysius sogar die Statuen der Götter des daran befindlichen Goldes und Silbers beraubte, berichtet Aelian. V. H. I, 20.

es habe im Gegentheil beabsichtigt, er solle unter seinem Patronate es vom Drucke der Geldsäcke und der sogenannten Gutgesinnten *) befreien; und wenn es in Folge der jetzigen Erlebnisse wirklich ihn und seine Getreuen aus dem Staate sich entfernen heißt, gerade wie ein Vater seinen ungerathenen Sohn mit seinen lärmenden Zechbrüdern aus seinem Hause wirft.....? **) — Adeimantos. Dann erst werden bei Gott dem niederen Volk gründlich die Augen aufgehen, was es für ein Früchtchen erzeugt, geherzt und groß gezogen hat, und daß es nun als der schwächere Theil weit Stärkere auszutreiben beabsichtige. — Sokrates. Was sagst du hiemit? Wird denn das Kind sich erfrechen, gegen den Vater Gewalt zu brauchen, und wenn er ihm nicht gehorcht, der Tyrann ihn züchtigen? — Adeimantos. Ja freilich, und zwar nach Entwindung der Waffen! — Sokrates. Für einen Vatermörder, für einen Wütherich gegen hilfloses Alter erklärst du also den Tyrannen, und mit diesem Worte wäre endlich nun die charakteristische Eigenschaft einer entschiedenen Tyrannen-Staatsverfassung ausgedrückt! ***) Und den Zustand des niederen Volkes

*) Καλοὶ κἀγαθοὶ heißen zur Zeit der ausgebildeten Demokratie sich die Oligarchen dem schlechten (πονηρός) Pöbel gegenüber und bezeichnet nicht sowohl gute Herkunft als gute Gesinnung ꝛc. Daher im Munde des niederen Volkes der Beisatz „sogenannt". Vergl. Wachsmuth's H. A. I, 2, S. 46 u. S. 440.

**) Am Anfange dieses Satzes folge ich der Interpunction von Schneider und K. F. Hermann. Der Indicativ κελεύει hat nach den vorhergegangenen Conjunctiven den Erklärern viel zu schaffen gemacht. Daß der Indicativ aber hier aus gutem Grunde und zur Belebung der Darstellung gesetzt ist, gibt die Uebersetzung zu erkennen.

***) Von den Griechen, selbst von den speculativsten Köpfen, wird der Staat stets nur als eine erweiterte Hausfamilie

anlangend, so wäre es, wie's im Sprüchworte heißt, aus Scheue vor dem Rauche einer Dienstbarkeit unter Freien *) in das Feuer einer Despotie unter Sklaven-Seelen gerathen, hätte statt jenes gehofften herrlichen und weiten Gewandes der Freiheit das gröbste und zwickendste Kleid der Knechtschaft der Sklaven angezogen. — Adeimantos. Ja sicher stellen sich diese Früchte ein. — Sokrates. Was nun noch weiter? Wird es eine Ungereimtheit sein, wenn wir behaupten vollkommen dargestellt zu haben erstlich die Entstehungsweise der Tyrannei aus der Demokratie, zweitens ihre charakteristische Eigenschaft nach ihrer Entstehung? — Adeimantos. Ja sie sind vollkommen dargestellt.

angesehen und daher, wie oben schon erwähnt ward, jedes Staatsverhältniß bezeichnet. — Mißhandlung der Eltern und des Alters war nicht nur in Sparta schwer verpönt, sondern auch in Athen. Daselbst gab es wegen Mißhandlung der Eltern eine eigene criminelle Strafanklage, und diese konnte nicht blos von den Betheiligten, sondern auch von jedem Bürger gestellt werden.

*) D. h. hier: unter den Oligarchen.

Nachbemerkung

zu Buch VIII, p. 545 extr. ed. Steph.

In Bezug auf die plat. Zahl habe ich hinsichtlich der einschlägigen Litteratur auf Schneider's Praefatio zum III. Bd. seiner Ausgabe der Politie verwiesen. Nebstdem ist nachträglich zu verweisen auf die schätzbaren Prolegomena ad Plat. Remp. (Bernae 1845) von Herrn Prof. G. F. Rettig, namentlich auf Exc. IV De numero Platonico, welcher das Neue enthält, daß dieser Zahl eine allegorische Deutung unterstellt wird.

Neuntes Buch.

1. [p. 571.] Sokrates. Es wäre also nur noch das tyrannische Individuum zu betrachten übrig; erstlich nämlich wie es sich aus dem demokratischen umgestaltet, zweitens welchen Charakter es nach der Umgestaltung hat und auf welche Weise es lebt, elend oder glückselig. — Adeimantos. Ja diese Betrachtung ist noch übrig. — Sokrates. Weißt du, was ich da nun vorher noch vermisse? — Adeimantos. Was denn? — Sokrates. Hinsichtlich der Begierden scheinen wir die Frage über ihre Qualität und Quantität noch nicht gründlich genug erörtert zu haben. Ist diese Erörterung nun mangelhaft: so wird die Untersuchung der noch vorliegenden Hauptfrage *) etwas unsicher sein. — Adeimantos. Nicht wahr, es ist doch noch Zeit? — Sokrates. Allerdings; betrachte daher die Seite, welche ich an ihnen zuvor ins Auge fassen will; sie ist aber folgende. Unter die vorhin genannten **) nicht nothwendigen Lüsten und Begierden scheinen mir einige zu gehören, welche unbändig jedem sittlichen Gesetze zu widerstreben scheinen. Jeder Mensch zwar ist nun der

*) Ob die Tugend unter allen Umständen glücklich sei.

**) Buch VIII, Kap. 12.

Gefahr ausgesetzt, solche Begierden in sich zu haben; aber von den Gesetzen sowohl wie von den besseren Begierden mittels Vernunft unter der Scheere gehalten, verschwinden sie bei einigen Menschen entweder gänzlich oder bleiben nur in geringer Zahl und geschwächt, bei andren dagegen erscheinen sie in größerer Kraft und Zahl. — Adeimantos. Aber unter den hier beschriebenen Lüsten, welche meinst du denn auch? — Sokrates. Die, welche während des Schlafes zu erwachen pflegen, wann nämlich einerseits der eine Bestandtheil der Seele, welcher Vernunft, Humanität und Beherrschung jenes begierlichen Theiles begreift, im Schlafe liegt, und wann andrerseits der thierische und wilde Theil derselben *), von Speise oder Trank angefüllt, sich bäumt und nach Abschüttelung des Schlafes durchzugehen und seine Triebe zu befriedigen sucht. Du weißt, daß letzterer dann in solchem Zustande sich alle möglichen Dinge erlaubt, weil er nun aller Schaam und Vernunft los und ledig ist. Denn er trägt kein Bedenken, sowohl seiner Mutter, wie er wähnt, beizuwohnen, als auch jedem andren Gegenstand seiner Lust, sei es Gott, Mensch oder Thier; trägt kein Bedenken, sich mit jeder Blutschuld zu beladen, jede Befriedigung seines Gaumens sich zu erlauben, mit einem Worte: weder vor einem Unverstande noch vor einer Unverschämtheit zurückzubleiben. — Adeimantos. Ganz wahr ist deine Beschreibung. — Sokrates. Wann dagegen Jemand, denk' ich, sich schon in Bezug auf sein Inneres in gesundem und besonnenem Zustande befindet und sich zu Bette begibt, nachdem er erstens den vernünftigen Theil seiner Seele geweckt, denselben mit schönen Gedanken und

*) Die Seele wird hier nur in zwei Hauptbestandtheile getheilt: 1) in den vernünftigen, 2) in den unvernünftigen, der im Vorhergehenden unseres Werkes in Zornmuth und Begierlichkeit zerfällt.

Betrachtungen genährt hat und zu stiller Selbstprüfung gekommen ist; nachdem er zweitens den begierlichen Theil seiner Seele weder dem Mangel noch der Völlerei überlassen hat, damit er sich ruhig verhält und damit er dem edelsten Seelenbestandtheile keine Unruhe [p. 572] verursacht durch ausgelassene Freude oder Kummer, daß er im Gegentheil denselben ganz für sich allein und von allem Körperlichen gesondert betrachten, erstreben und wahrnehmen läßt was er noch nicht weiß, beziehe es sich nun entweder auf die Vergangenheit, oder auf die Gegenwart, oder auf die Zukunft; nachdem er drittens eben so den zornmüthigen Seelentheil gedämpft und nicht etwa vorher mit irgend welchen Personen in Zornausbrüche gerathen, mit aufgeregtem Gemüthe einschläft, sondern nach Einwiegung der zwei niederen Seelenbestandtheile und nach Weckung des edlen dritten, bei welchem sich das Denken befindet, zu Ruhe geht: so weißt du, daß der Mensch in diesem Zustande nicht nur am besten die Wahrheit erfaßt, sondern daß auch dann am wenigsten sittlich unbändig die Traumgesichter erscheinen. — Adeimantos. Ganz vollkommen bin ich allerdings dieser Meinung. — Sokrates. Diese letzteren Sätze haben wir indessen als eine Abschweifung vorzutragen uns verleiten lassen; was ich aber tiefer einsehen wollte, ist das: eine heftige, wilde und unbändige Gattung von Begierden gibt es bei jedem von uns Menschen, wenn auch manche gar ordentliche Leute zu sein scheinen, und hievon haben wir dem Gesagten zufolge den offenbaren Beweis in den Träumen. Ob ich hiemit eine Wahrheit sage und ob du meiner Behauptung beitreten kannst, überlege. — Adeimantos. Ja ich trete bei.

2. Sokrates. Stelle dir nun noch einmal das nach der Demokratie geartete Individuum vor, wie wir es charakterisirten. Es entstand aber demnach dadurch, daß es von Jugend an von einem sparsüchtigen Vater erzogen wurde, welcher die auf den

Erwerb gerichteten Begierden allein schätzte, dagegen die nicht nothwendigen und nur auf Vergnügen und äußere Pracht gehenden für Nichts achtete, nicht wahr? — Adeimantos. Ja. — Sokrates. Nachdem aber unser nach der Demokratie geartetes Individuum mit vornehmeren und von den eben beschriebenen Begierden erfüllten Herren zusammen gekommen war und aus Haß gegen die Knickerei seines Vaters sich allem Frevelmuth und der Lebensweise jener Herren überlassen, aber im Besitze einer besseren Anlage als seine Verführer nach beiden Seiten gezogen wurde: so stand es in der Mitte beider Lebensarten, und Alles, wornach es jedes Mal Lust hatte, in Maß versteht sich, wie es damals meinte, genießend, führt er weder ein schmutzig geiziges noch ein alle Gesetze der Ordnung überschreitendes Leben, und ist so aus einem der Oligarchie verwandten Charakter ein der Demokratie ähnlicher geworden. — Adeimantos. Ja das war und ist unsere Ansicht über einen solchen Charakter. — Sokrates. Stelle dir nun von einem solchen Individuum, wenn es bereits schon älter geworden ist, wiederum einen Sohn vor, der eben so in den Sitten desselben erzogen ist. — Adeimantos Ich thue es. — Sokrates. Nun so denke also auch, daß dieselben vorhin erwähnten Verführungen um ihn sich begeben, welche auch um seinen Vater sich begaben; daß er zu jeder gesetzwidrigen Zügellosigkeit sich hinreißen lasse, was aber von seinen Anführern lauter Freiheit geheißen wird; daß jenen die Mitte haltenden Begierden der Vater und die übrigen Verwandten noch einigen Beistand leisten, daß andererseits jene Gesellen dagegen operiren; daß endlich jene gewaltigen Schwarzkünstler und Tyrannenfabrikanten, falls sie auf andre Art den jungen Menschen nicht mehr in ihren Fesseln zu halten hoffen können, ihm durch Intrigue eine Liebschaft beibrächten, die dann die Vorsteherin der Nichts verdienenden und das Vermögen nur verwirthschaftenden

[p. 573] Begierden ist, eine recht geflügelte und große Drohne; oder glaubst du, daß der Amor solcher Leute *) etwas Anderes sei? — Adeimantos. Meines Bedünkens nichts Anderes als dieß. — Sokrates. Nicht wahr, wann nun die übrigen Begierden mit wohlriechenden Düften, Salben, Kränzen, Weinräuschen und den in solchen Gesellschaften ausgelassenen Vergnügungen um jene Liebe herum sumsen; und wann sie dieselbe nicht nur bis auf's Höchste steigern und erziehen, sondern dieser Drohne noch den Stachel der Lust nach Befriedigung des Geschlechtstriebes einsetzen: dann hat dieser Demagog der Seele schon eine Leibwache an der Unvernunft und tyrannisirt. Und wann er etwa noch einige früher auf guten Glauben adoptirte gute und noch Scham empfindende Empfindungen und Gefühle in seinem Inneren ertappen sollte, so erwürgt er sie theils, theils verbannt er sie aus seinem Inneren, bis er sich von der die Begierden im Zaume haltenden Besonnenheit rein gekehrt, dafür aber mit selbstverschuldeter toller Unvernunft sich angefüllt hat. — Adeimantos. Ganz vollkommen beschreibst du die Entstehung des tyrannischen Individuums. — Sokrates. Nicht wahr, daher heißt auch schon von Alters her wegen dieser Eigenschaft Amor ein Tyrann? — Adeimantos. Ja mag sein. — Sokrates. Nicht wahr, mein Lieber, auch der Trunkenbold hat einen der Tyrannenherrschaft verwandten Geist?

*) Ich lese hier mit Ast, Schleiermacher, Schneider und K. F. Hermann τῶν τοιούτων, so sehr auch Stallbaum diese Lesart bestreitet. Bei einem solchen Menschen wird die Liebe die schrecklichste aller Leidenschaften, der Demagog der Seele, um den sich die hernach erwähnten Begierden als passive Trabanten herumschaaren; bei anderen besseren Menschen dagegen ist die Liebe der Grund alles höheren und geistigen Strebens, eines der zwei Haupt-Requisite der Philosophie.

— Adeimantos. Freilich. — Sokrates. Ferner, der zornige Narr erst sucht und hofft nicht nur Menschen, sondern auch Götter tyranniſiren zu können? — Adeimantos. Ja ſicher. — Sokrates. Ein der tyranniſchen Staatsverfaſſung ähnliches Individuum, mein Schönſter, wird aber erſt vollſtändig fertig, wenn es entweder durch angeborene Anlage oder durch Lebensweiſe oder durch Beides, durch Trunk, Liebe und Galle, ein Narr geworden iſt. — Adeimantos. Ja ganz richtig.

3. Sokrates. Was alſo erſtens die Entſtehung eines tyranniſchen Menſchencharakters anlangt, ſo geſchieht ſie offenbar auf die beſagte Weiſe; die zweite Frage iſt bekanntlich nun: wie lebt er? — Adeimantos. Das wird wohl (ich muß dir eine ſpaßhafte Antwort geben) Niemand mir ſagen, als du. — Sokrates. Nun denn, meine Gedanken ſind hierüber dieſe: ich glaube nämlich hierauf werden bei ihnen*) Feſte, luſtige Aufzüge, Schmauſereien, Freudenmädchen und alles Dergleichen gehalten, wobei Amor als Tyrann im Innern wohnend alle Seelenbeſtandtheile beherrſcht. — Adeimantos. Nothwendig. — Sokrates. Werden nun nicht Tag und Nacht noch viele und heftige Begierden daneben aufſproſſen, welche gar Viel nöthig haben? — Adeimantos. Viele freilich. — Sokrates. Wenn einige Einkünfte da ſind, ſo werden ſie alſo bald erſchöpft ſein? — Adeimantos. Allerdings. — Sokrates. Und hernach gibt's offenbar Schulden und Vermögensveräußerungen? — Adeimantos. Was denn ſonſt? — Sokrates. Wann aber nun Alles ausgeht, müſſen da nicht die vielen und heftigen eingeniſteten Begierden ein Gebrüll anfangen, und müſſen dieſe Menſchen dann nicht ſowohl von den übrigen Begierden, als auch ganz beſonders vom Herrn Amor, der

*) Bei der jungen Tyrannenſeele und von ihren Verführern.

alle übrigen wie ſeine Söldner anführt, wie von Stacheln getrieben wüthend umherſchwärmen und auskundſchaften, wer Etwas habe, dem man es mit Liſt oder Gewalt abnehmen könne? — Adeimantos. Ja ganz gewiß. — Sokrates. Nothwendiger Weiſe müſſen ſie alſo überall her eintragen, [p. 574] oder ſie werden von ſchrecklichen Schmerzen und Wehen gezwickt. — Adeimantos. Ja nothwendig. — Sokrates. Wie nun bei jenem tyranniſchen Menſchencharakter die neu hinzu gekommenen Lüſte vor den alten den Vorzug haben und ihnen das Ihrige entreißen wollten: wird nicht eben ſo auch er ſelbſt kein Bedenken tragen vor Vater und Mutter, obwohl er jünger iſt, den Vorzug haben und ſie berauben zu wollen, nachdem er ſein Erbtheil, welches er ſich hatte geben laſſen, durchgebracht hat?*) — Adeimantos. Ja ohne Zweifel. Sokrates. Wenn die Eltern es ihm aber nun nicht geſtatten ſollten, nicht wahr, ſo würde er erſtlich den Verſuch machen, ſeine Eltern zu beſtehlen und zu betrügen? — Adeimantos. Auf alle Weiſe. — Sokrates. Wann er es aber nicht vermöchte, ſo würde er hierauf ſie plündern und mit Gewalt berauben? — Adeimantos. Ja ich glaub' es. — Sokrates. Wann aber nun der alte Mann und die alte Frau ſich ihm entgegen ſtellten und zur Wehre ſetzten: würde er da wohl, mein Beſter, Scheu und Mäßigung haben, um keine der ärgſten Tyrannenhandlungen zu verüben? — Adeimantos. Ich meinerſeits prophezeie den Eltern eines ſolchen Subjektes gar nichts Gutes. — Sokrates. Nun bei Gott, Adeimantos, hältſt du gar einen Solchen für fähig, daß er wegen einer neulich befreundeten Concubine, an die er gar nicht durch enge Bande gebunden iſt, ſeine längſt befreundete und durch die Natur

*) Alſo überſetze ich dieſe Stelle nach der Erklärung K. F. Hermann's.

mit ihm verbundene Mutter, oder wegen eines erst neulich befreundeten und gar nicht mit ihm durch ein enges Band verbundenen jugendlichen Lieblings seinen abgelebten und durch die Natur verbundenen alten Vater, den ältesten seiner Freunde, mit Schlägen mißhandelt und sie jenen dienstbar macht, wenn er sie in demselben Hause zusammen gebracht haben sollte? — Adeimantos. Ja bei Gott, ich halte ihn dessen fähig. — Sokrates. Eine ungeheuer große Glückseligkeit ist es also, wenn man einen tyrannischen Sohn erzeugt hat! — Adeimantos. Ja eine gewaltige! — Sokrates. Und wie weiter? Wenn nun das Vater und Mutter gehörige Vermögen einem solchen Menschen ausgeht, dabei aber der Schwarm der Lüste in ihm sich ungeheuer groß angesammelt hat: wird er da nicht zuerst an einem Hause die Wand einbrechen oder einem zur Nachtzeit späten Spaziergänger nach dem Mantel greifen und nach diesen Anfängen später einen Tempel ausräubern? Und während aller dieser Verbrechen werden nun natürlich von seinen erst neulich aus der Zucht entkommenen und die Leibwache des Amor bildenden Begierden mit dessen Hülfe jene von Kindheit über Sittlichkeit und Unsittlichkeit auf guten Glauben sich angeeigneten Lehren, an denen er bisher noch hielt, überwunden, von ihnen, welche früher sich nur im Traume während des Schlafes frei machten, als ihr Inhaber noch unter sittlichen Gesetzen und unter seinem Vater mit einer noch demokratischen Verfassung seines Inneren lebte. Aber nachdem von Amor seine Seele eine tyrannische Verfassung erhalten hat, wird er nun wirklich wachend immerfort so ruchlos, wie er früher selten im Traume war, wird er sich vor keiner greulichen Mordthat, Gaumenbefriedigung und Handlung enthalten; [p. 575] es lebt ja in seinem Inneren tyrannisch der Amor in aller Zügel- und Gesetzlosigkeit, und da er allein zur absoluten Herrschaft gelangt ist, so wird er das von ihm

besessene Individuum *), wie der Tyrann einen Staat **), zu jedwedem Wagniß führen, um daher sich selbst sowohl wie seinen Trabantenschwarm unterhalten zu können, sowohl den in Folge schlechten Umgangs von Außen eingedrungenen als auch den in seinem Inneren ursprünglich vorhandenen, welche aber erst von eben solchen schlechten Sitten und von ihm selbst losgelassen und entfesselt wurden. Oder ist dieß nicht das Leben solcher Menschen? — Adeimantos. Das ist's ja freilich. — Sokrates. Wenn nun nur Wenige von solchem Schlage in einem Staate sich befinden, und die übrige Bevölkerung ein vernünftig sittliches Leben führt: so werden sie auswandern und bei einem anderen Tyrannen Leibwächter werden oder als Hülfstruppen sich verdingen, falls Krieg wäre; wenn sie aber in Friedens- und ruhiger Zeit leben, so richten sie natürlich daheim in ihrem Staate mancherlei kleine Uebel an. — Adeimantos. Was für meinst du denn? — Sokrates. Z. B. Diebstähle, Einbrüche, Beutelschneidereien, gewaltsame Kleiderraubereien in Bädern oder von Leichen, Tempelräubereien, Seelenverkäufereien; bisweilen auch werden sie, wenn sie Fertigkeit der Rede haben, sich zu hinterlistigen und bösartigen Anklagen, zu falschen Zeugnissen, zu Bestechungen hergeben ***).

*) Vergl. Aehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 579.

**) S. Buch VIII, Kap. 17 = p. 567 A u. B.

***) Auf den meisten der hier genannten Verbrechen stand der Tod. Vergl. Wachsmuth's H. A. II, 1, 274; über den Raub heiliger Güter S. 263; über das falsche Zeugniß und die hinterlistige Anklage (Sykophantie), welche darin bestand, wenn Jemand aus böser Absicht, namentlich in der Absicht Geld zu erpressen, einen Prozeß gegen einen Andren anfieng, vergl. S. 276; über die Strafen für Bestechungen der Amtsbewerber, Richter und Anwälte, der Landesverräther S. 260.

— Adeimantos. Nur klein kannst du die Uebel nennen, wenn dergleichen Leute nur Wenige sein sollten! — Sokrates. Ja allerdings sind die von mir klein genannten Uebel im Vergleich zu großen klein *), und alle die hier aufgezählten Uebel reichen bekanntlich, wenn sie neben das einem Staate von einem wirklichen Tyrannen zugefügte Verderbniß und Elend gestellt werden, letzterem, wie man zu sagen pflegt, kaum das Wasser. Denn wann Viele von solchem Charakter in einem Staate von Geburt da sind und viele Andre auch sich ihnen zugesellen; wann diese dann sich als die Mehrzahl fühlen: so sind diese dann es sicherlich, welche mit Hülfe des Unverstandes des gemeinen Volkes den Tyrannen erzeugen, und zwar den, welcher ganz besonders von ihnen als Individuum den größten und stärksten Tyrannen von Leidenschaft in seiner Seele trägt. — Adeimantos. Natürlich wohl; denn er ist zum wirklichen Tyrannen am besten gemacht. — Sokrates. Nicht wahr, falls sich die Leute nämlich gutwillig unterwerfen: wenn es aber seine Mitbürgerschaft nicht zugeben sollte, so wird er, wie er vormals Mutter und Vater Gewalt anthat, so auch hier wiederum sein Vaterland, falls er es vermag, sich mit Gewalt unterwürfig machen, indem er sich noch neue Helfershelfer zu den vorigen dazu erwirbt, und wird nun das längst befreundete Mutter- und Vaterland, wie die Kreter sich ausdrücken, im Zustande der Sklaverei haben und halten. Und das wäre denn das endliche Ziel von der Begierlichkeit eines solchen Individuums. — Adeimantos. Ja das ist's allerdings. — Sokrates. Nicht wahr, im Bürgerstande und ehe sie zum Herrscherthrone gelangen zeigen die eben beschriebenen tyrannischen Individuen folgenden Charakter? Erstlich was ihren Umgang betrifft, so gehen sie entweder nur mit

*) Vergl. Aehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 580.

Schmeichlern und Leuten um, welche immer bereit sind, auf ihre Winke zu warten; oder sie selbst, wenn sie Etwas bedürfen, [p. 576] machen schmeichelnde Bücklinge und nehmen alle möglichen Freundschaftsmienen an, aber nach Durchsetzung ihres Planes stellen sie sich wieder fremd! — Adeimantos. Ja gar sehr zeigen sie diesen Charakter. — Sokrates. In ihrem ganzen Leben also leben sie mit Niemanden je in wahrer Freundschaft, sondern sie bringen ihr ganzes Leben hin, indem sie über einen den Despoten spielen oder einem andren sklavisch kriechen. Und von wahrer Freiheit und Freundschaft hat eine tyrannische Natur in ihrem Leben keinen Vorgeschmack. — Adeimantos. Ja allerdings. — Sokrates. Daher werden wir erstlich Solchen ganz richtig das Prädikat perfid *) beilegen dürfen? — Adeimantos. Ja wohl! — Sokrates. Ferner Ungerechtigkeit im allerhöchsten Grade, dafern unsere früheren Bestimmungen über das Wesen der Gerechtigkeit in Ordnung waren? — Adeimantos. Und das waren sie doch! — Sokrates. Laß uns also die Charakteristik des moralisch schlechtesten Menschen noch einmal recapituliren: sein Wesen besteht darin, daß er wachend so ist, wie der vorhin Beschriebene **) im Traume war. — Adeimantos. Ja freilich. — Sokrates. Und nicht wahr, dahin kömmt es in Wirklichkeit bei Jenem, welcher von Geburt aus die größten Anlagen zu einer Tyrannenseele hat und auch auf den Thron einer unumschränkten Alleinherrschaft gelangt, und je längere Zeit er auf einem Tyrannenthrone sitzt, um so mehr wird er so werden? — Nothwendig, antwortete hier Glaukon, der hier wieder das Wort nahm.

*) Göthe dankte Gott, daß wir im Deutschen keinen entsprechenden Ausdruck für perfid hätten. Dasselbe gilt vom griechischen Worte ἄπιστος.

**) Vergl. oben Kap. 1.

4. Sokrates. Wer sich als den moralisch Schlechtesten gezeigt hat, wird sich an diesem nun auch zeigen, daß er der Unglückseligste ist? Ferner daß der, welcher am längsten auf einem Tyrannenthrone gesessen hat, auch am längsten der Unglückseligste war, wenn man die Sache im Lichte der philosophischen Wahrheit besieht? Denn die gemeine Menge hat hierüber auch gemeine Ansichten *). — Glaukon. Ja, jene Fragen müssen nothwendig bejaht werden. — Sokrates. Nicht wahr, das ist erstlich eine ausgemachte Wahrheit, daß das tyrannische Individuum dem tyrannisch beherrschten Staate ähnlich, das demokratische dem demokratisch verwalteten u. s. w.? — Glaukon. Ohne Zweifel. — Sokrates. Und nicht wahr, daraus folgt der Satz: in welchem Verhältnisse ein Staat zu einem andren hinsichtlich Tugend und Glückseligkeit steht, in demselben steht auch ein Individuum zu einem andren? — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. In welchem Verhältnisse steht nun in Absicht auf Tugend **) ein tyrannisch beherrschter Staat zum philosophisch-königlich regierten, wie wir ihn in der ersten Beschreibung hingestellt haben? — Glaukon. Gerade in dem entgegengesetzten: der eine ist der beste, der andre ist der schlechteste. — Sokrates. Ich will nicht fragen, welchen von beiden du so und so nennest, denn es versteht sich von selbst; sondern ich frage jetzt nach ihrem Verhältnisse in Bezug auf Glückseligkeit und Unglückseligkeit: lautet hier dein Urtheil eben so oder anders? Und lassen wir uns hier nicht bestechen durch den Anblick der einen Person des Tyrannen und der wenigen ihn um-

*) S. Nehrenlese ꝛc. S. 581.

**) Ich habe hier der von Schneider aufgenommenen Lesart τί οὖν ἀρετῇ vor der bisherigen Vulgata τί οὖν ἄρα den Vorzug gegeben. S. Nehrenlese ꝛc. S. 582.

lagernden Schranzen; sondern bedenke, daß wir erst in dem gesammten Staat einen Augenschein nehmen, ja in jeden Winkel desselben hinabsteigen müssen, und erst nach solchem Augenscheine unsere Meinung aussprechen dürfen! — Glaukon. Ja diese deine feierliche Aufforderung *) ist ganz an rechtem Orte; und aller Welt muß es klar sein, daß ein tyrannisch beherrschter Staat der allerunglücklichste, dagegen ein philosophisch-königlicher **) der aller-

*) Die Ausdrücke προκαλέω und πρόκλησις sind von dem attischen Gerichtsstil entlehnt. Prokleſis hieß nämlich die Aufforderung einer Partei durch die andre, Beweismittel, die nicht von selbst durch den Augenschein zur Hand waren (Gesetze, Urkunden, Aussagen freier Zeugen, Aussagen von Sklaven, Eide) herbeizuschaffen. Sie war nach Hudtwalker's Definition eine feierliche Aufforderung entweder zu einer Leistung, auf welche der Provocant ein Recht zu haben glaubte, oder zu einer Handlung, durch welche ein streitiger Punkt entledigt werden sollte. — Hieraus wird unsere Stelle ihr gehöriges Licht bekommen. Vergl. Wachsmuth's H. A. II, 1, S. 330. — Ueber die ganze Stelle hier p. 577 A u. B s. Nehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 582 u. 583.

**) Das heroische Königthum hatte sich in Griechenland in gutem Andenken bei dem Volke erhalten, weil es eine Stütze war gegen anmaßenden Kriegs- und Erbadel. Das Wort König (Basileus) blieb im Munde des Volkes als die Bezeichnung von etwas Gutem und Liebenswerthem. Vergl. Wachsmuth's H. A. I, 1, S. 146 u. 283. Daher ist zu erklären, warum der auch in seiner höchsten moralischen Spekulation sich noch volksthümlich ausdrückende Platon seinen ideal-moralischen Staat im Gegensatze des timokratischen, oligarchischen, demokratischen und tyrannischen einen königlich beherrschten (βασιλευομένη) und das ihm entsprechende Individuum ein königliches (βασιλικόν) nennt, obgleich jener ideale Staat nichts weniger als ein Königthum ist; er ist vielmehr eine Aristokratie im edelsten Sinne des

glückseligste ist. — Sokrates. Nicht wahr, es ist folglich auch am rechten Orte, wenn ich auch in Bezug auf die jenen beiden Staaten entsprechenden Individuen dieselbe feierliche Aufforderung thue [p. 577] und verlange, daß Jener nur ein Urtheil über sie fällen könne, welcher im Stande ist, mit dem Blick seines Verstandes in das Gemüth eines Menschen einzudringen und da eine genaue Besichtigung anzustellen, und welcher nicht wie ein Bub beim äußeren Anblick von der hohen Rolle der tyrannischen Individuen sich bestechen läßt, welche sie gegen die Außenwelt annehmen: sondern welcher den durchdringenden Blick eines reifen Verstandes hat? Wenn ich also meinte, wir alle müßten hierin auf Den hören, welcher erstlich hier ein competentes Urtheil hat, und welcher zweitens mit einer Tyrannenseele unter demselben Dache gewohnt hat und ihm zur Seite stand sowohl in seinen häuslichen Handlungen im Verhalten zu seinen Hausgenossen (wobei er am meisten von seinem theatralischen Flitterstaat entblößt gesehen werden kann), als auch gleicher Weise in den Momenten wichtiger Staatsunternehmungen, und wenn wir also einen Augenzeugen von allen diesen Thatsachen den Urtheilsspruch verkünden ließen, in welchem Verhältnisse das tyrannische Individuum in Absicht auf Glückseligkeit und Unglückseligkeit stände: würde ..... — Glaukon. Ja auch diese feierliche Aufforderung würde an ihrem Orte sein.

Wortes, wie sie Platon oben Buch VIII, am Anfang des 3. Kapitels selbst nennt. Die Aristoi herrschen nicht alle auf einmal, sondern das oberste Regiment geht nach der Reihe herum. Ob jedes Mal Einer oder Mehrere das Ruder führen, läßt Platon (Buch VII, 17) unentschieden. — Man findet sonach erklärlich, warum die deutsche Uebersetzung zu königlich hier wie oben noch philosophisch gesetzt hat.

— Sokrates. Wäre es dir nun genehm, wir stellten uns an, als gehörten wir zu den Richtern, die erstlich hierin ein competentes Urtheil haben und welche zweitens auch mit solchen Individuen bereits Erfahrungen machten, damit wir eine antwortende Person auf unsere Fragen haben? — Glaukon. Ja wohl.

5. Sokrates. So komme denn her und hilf mir die dem Urtheilsspruche vorauszuschickende genauere Untersuchung auf folgende Weise anstellen: mit Erinnerung an die Aehnlichkeit des Staates und des Individuums schaue bei ihnen jedes Mal herüber und hinüber und berichte uns die Zustände jedes von beiden. — Glaukon. Welche Zustände denn? — Sokrates. Wirst du erstlich, um mit dem Staate zu beginnen, dem tyrannisch beherrschten Staate Freiheit oder Knechtschaft beilegen? — Glaukon. Im höchsten Grade Knechtschaft. — Sokrates. Und doch kannst du in ihm Herrn und Freie wahrnehmen. — Glaukon. Nur eine ganz kleine Wenigkeit sehe ich davon; die Gesammtheit dagegen, darf man sagen, und der beste Seelenadel schmachtet in schmählicher und unseliger Knechtschaft. — Sokrates. Wenn nun ein individueller Mensch diesem Staate ähnlich ist, muß in jenem nicht nach einer nothwendigen Folge dasselbe Verhältniß Statt haben? Muß nicht von Sklavensinn und Niederträchtigkeit seine Seele gebeugt sein, und müssen nicht jene Seelenbestandtheile, welche ursprünglich die edelsten waren, in Sklaverei sich befinden, während dagegen der geringste, schlechteste und tollste Theil über jene den Herrscherstab schwingt? — Glaukon. Ja nothwendig. — Sokrates. Wie sieht es also aus? Wirst du die Eigenschaft der niederträchtigen Sklaverei oder der edlen Freiheit*) einer solchen Seele beilegen? — Glaukon. Ich

---

*) Der Sklaverei wie der Freiheit klebten im Alterthume Nebenbegriffe an: jener der von moralischer Verworfenheit,

meinerseits lege ihr die der niederträchtigen Sklaverei bei. — Sokrates. Der in Sklaverei und in Tyrannei sich befindende Staat kann für's Zweite am allerwenigsten thun, was er vernünftig will, nicht wahr? — Glaukon. Kein Zweifel. — Sokrates. Sonach wird auch die tyrannisch beherrschte Seele, wenn von der ganzen*) die Rede ist, am allerwenigsten thun können, was sie vernünftig wollen sollte; immer von einem Stachel fortgetrieben, muß sie immer voll Schrecken und Reue sein. — Glaukon. Ja das muß sie. — Sokrates. Für's Dritte: reich oder arm ist nach nothwendiger Folge der tyrannisch beherrschte Staat? — Glaukon. Arm. — Sokrates. So muß demnach auch die tyrannisch beherrschte Seele [p. 578] immer arm und heißhungrig sein. — Glaukon. Ja. — Sokrates. Viertens, muß nicht ferner der hier gemeinte Staate und das ihm entsprechende Individuum auch nothwendig von Furcht erfüllt sein? — Glaukon. Ja in hohem Grade. — Sokrates. Fünftens: Klagen, Seufzer, Thränen und Herzenskummer, wird man die wohl in einem andren Staate häufiger antreffen? — Glaukon. Keineswegs. — Sokrates. Was nun wieder das Individuum anlangt, sind nach deiner Ansicht dergleichen Unheilszustände in einem andren häufiger vorhanden, als bei dem, welches vor Begierden und Liebschaften den Verstand verloren hat, d. h. bei dem tyrannischen? — Glaukon. Unmöglich. — Sokrates. In Rücksicht auf diese

dieser der der moralischen Vollkommenheit. Bei uns ist dieß nicht der Fall. Daher mußte die deutsche Uebersetzung zur Erschöpfung des Sinnes sich einen Zusatz erlauben, da hier jene Nebenbegriffe sehr hervorstechend sind.

*) In dem tyrannischen Individuum haben nämlich die zwei niederen Seelenbestandtheile (der begehrliche und der zornmüthige) die Oberhand über den vernünftigen Theil.

und dergleichen Wahrnehmungen hast du also, glaub' ich, den hier in Rede stehenden Staat unter den Staaten für den unseligsten erklärt? — Glaukon. Und nicht mit Recht? — Sokrates. Ja sicher; aber was hast du für ein Urtheil andrerseits über das tyrannische Individuum im Hinblick auf eben dieselben Wahrnehmungen? — Glaukon. Daß es unter allen übrigen bei Weitem das unglückseligste ist. — Sokrates. Dieser Ausdruck ist hier noch nicht am rechten Platze. — Glaukon. Warum? — Sokrates. Jener ist noch nicht der unglückseligste im höchsten Grade! — Glaukon. Aber wer denn sonst? — Sokrates. Folgender scheint dir vielleicht noch unglücklicher zu sein als jener. — Glaukon. Welcher? — Sokrates. Wer von Geburt mit einer Tyrannenseele begabt kein bürgerliches Leben verlebt, sondern das Unglück hat und von irgend einem schlimmen Zufall die Gelegenheit bekömmt, zu einem Tyrannenthrone zu gelangen. — Glaukon. Ja ich vermuthe aus den vorhergehenden Andeutungen, daß du Recht hast. — Sokrates. Gut, aber in dergleichen Dingen darf man sich nicht mit Muthmaßungen begnügen, sondern sie noch recht gründlich einer entsprechenden Untersuchung unterwerfen; denn sie betrifft den allerwichtigsten Gegenstand in der Welt: Himmel oder Hölle des Lebens. — Glaukon. Ja ganz recht. — Sokrates. So gib denn Acht, ob ich gründlich verfahre. Mich däucht nämlich, wir müßten in Absicht auf jenen wirklichen Tyrannen seinen Zustand gründlich einsehen, wenn wir bei unserer Untersuchung von dem Standpunkte folgender Leute ausgehen. — Glaukon. Vom Standpunkte welcher Leute denn? — Sokrates. Von dem jedes einzelnen der Menschen im Privatleben, welche als reiche Leute in Städten eine Menge von Sklaven besitzen; denn diese haben darin wenigstens mit den Tyrannen eine Aehnlichkeit, daß sie über Viele herrschen, nur die Zahl ist bei

Jenen größer. — Glaukon. Ja das iſt der Unterſchied. — Sokrates. Dieſe Leute nun anlangend, ſo iſt dir bekannt, daß ſie ganz getroſt leben und vor ihren Hausgenoſſen gar keine Furcht haben. — Glaukon. Was ſollten ſie auch fürchten? — Sokrates. Gar Nichts; und du ſiehſt auch die Urſache hievon ein? — Glaukon. Freilich, weil ja die ganze Stadt jedem Einzelnen der Privaten Beiſtand leiſten kann. — Sokrates. Richtig bemerkt; aber wie wird die Sache in folgendem Falle ſtehen? Wenn irgend einer der Götter einen einzigen Mann, der fünfzig oder mehrere Sklaven hätte, ſammt Frau und Kindern aus der Stadt nähme und ihn mit ſeiner übrigen Habe und Sklavenzahl in eine Wüſte verſetzte, wo ihm gar Niemand von den freien Menſchen im Falle der Noth zu Hülfe kommen könnte: in welcher und in wie großer Todesfurcht über ſich, über Kinder und Frau vor ſeinen Sklaven wird dann dieſer ſich deines Erachtens befinden? — Glaukon. In der allerärgſten meines Bedünkens. — Sokrates. Nicht wahr, [p. 579] er würde in die Nothwendigkeit verſetzt werden, nunmehr einigen ſelbſt *) aus der Zahl der Sklaven zu ſchmeicheln, mancherlei Verſprechungen zu machen, die Freiheit zu ſchenken, und zwar ohne allen Grund, und müßte nicht er, der Herr, ſich als einen Schmeichler ſeiner Sklaven bloß ſtellen? — Glaukon. Ja das müßte er unbedingt thun, oder zu Grunde gehen. — Sokrates. Wie würde es aber endlich ausſehen, wenn jener Gott noch viele Andre als Nachbarn rings um ihn anſiedelte, welche es nicht ertragen könnten, daß ein Menſch über ſeinen Mitmenſchen den willkürlichen Herrn zu ſpielen ſich

*) Dieſe Stelle, namentlich das αὐτῶν, hat Schneider richtiger gefaßt als ſeine Vorgänger: Quum ingenui desint, a quibus auxilium petat, nonnullis ex servorum ipsorum, quos timet, numero adulari cogitur.

anmaße *), ſondern, wenn ſie irgend ſo einen erwiſchten, mit den äußerſten Strafen dafür an ihm Rache nähmen? — Glaukon. Er würde wohl noch tiefer in dem ärgſten Elende ſich befinden, wenn er ringsum von lauter Feinden bewacht würde. — Sokrates. Liegt nun nicht in einem ähnlichen Gefängniſſe der mit einem angeborenen Charakter der oben beſchriebenen Art behaftete, von vielen und allerlei Aengſten und heißen Gelüſten erfüllte Tyrann, während er, von Natur voll von Vorwitz, allein von allen Bürgern der Stadt nirgend wohin verreiſen, noch ſein Auge mit dem Anblicke von Feſtlichkeiten ergötzen kann, nach welchen bekanntlich die übrigen Freien doch ſo große Luſt haben, ſondern, in ſeinem Hauſe vergraben die größte Zeit ſeines Lebens wie ein Weib hinbringen muß, mit dem neidvollen Herzen über die übrigen Bürger, wenn einer außer Land ſich begibt und etwas Herrliches ſieht **)? — Glaukon. Ja allerdings iſt er ein ſolcher Gefangener.

6. Sokrates. Nicht wahr, um ſolche Maße von Uebeln ***) leidet ein Individuum noch mehr, welches bei einer moraliſch ſchlechten, d. h. dem tyranniſchen Staate entſprechenden, Verfaſſung ſeines Inneren (welche du vorhin ſchon für das größte Unglück

*) Eine bemerkenswerthe Stelle über Platon's Anſicht über die Sklaverei.

**) K. F. Hermann bemerkt hier, daß Platon an dieſer Stelle die Unbill vorgeſchwebt habe, welche dem Tyrannen Dionyſius, wenigſtens in der Perſon ſeiner Repräſentanten, bei den olympiſchen Spielen widerfuhr, und verweiſt auf Dionys. Halicarn. Jud. de Lys. c. 29 u. Diodor. Sic. XIV, 109.

***) Alſo überſetze ich die Stelle nach der Erklärung von K. F. Hermann u. Schneider.

erklärtest) nicht im bürgerlichen Stande sein Leben verbringt, sondern von irgend einem Geschicke veranlaßt wird, einen wirklichen Tyrannenthron zu besteigen, und, unvermögend sich selbst zu beherrschen, über Andere zu herrschen sich unterfangen sollte: was gerade so wäre, wie wenn Jemand mit einem kranken und seiner selbst unmächtigen Körper nicht im stillen Bürgerleben bliebe, sondern sich veranlassen ließe, sein Leben in körperlichen Wettkämpfen und auf dem Schlachtfelde hinzubringen. — Glaukon. Ja, Sokrates, ganz treffend und wahr ist dein Bild hier. — Sokrates. Nicht wahr, Freund Glaukon, das ist nun erst der unglückseligste Zustand im höchsten Grade: im Vergleich zu dem von dir für den unglücklichst Lebenden erklärten Menschen lebt noch weit unglücklicher die auch auf einem Tyrannenthrone sitzende Tyrannenseele? — Glaukon. Ja offenbar. — Sokrates. Es ist also in der Wirklichkeit, selbst wenn er vor manchem Auge einen anderen Schein verbreitete, der auf einem wirklichen Tyrannenthrone sitzende Tyrannenmensch ein wirklicher Sklave im Dienste der größten Augendienerei und Sklaverei und ein Schmeichler gegen die Verworfensten; sodann kann er seine Begierden durchaus nicht befriedigen: im Gegentheil, wenn man seine gesammte Seele zu durchschauen versteht, so ist einem klar, daß er an den meisten Dingen den größten Mangel leidet, daß er in Wahrheit arm ist, daß er sein ganzes Leben lang gedrückt, daß er von dem Stachel seiner Begierden beständig gefoltert und gepeinigt wird, dafern er ein Bild von der Verfassung des von ihm beherrschten Staates ist, welcher er doch ganz gleicht, nicht wahr? — Glaukon. Ja sicher. — [p. 580] Sokrates. Nicht wahr, und zu diesen inneren Seelenqualen müssen wir nun dem Manne auch die noch addiren, welchen wir vor seiner Thronbesteigung erwähnten*), daß er nämlich ursprünglich

*) S. oben Kap. 3 zu Ende = p. 576 A u. B.

neidisch, perfid, ungerecht, freundlos, gottlos, jeder Schlechtigkeit Hehler und Pfleger sein und es in Folge seiner Tyrannenschaft immer mehr als früher werden müsse, lauter moralische Uebel, wodurch er selbst nicht nur der allerunglücklichste ist, sondern auch nachher seine Umgebung dazu macht? — Glaukon. Keiner der Verständigen wird dir widersprechen. — Sokrates. So komm' denn nunmehr her und gib nun einmal, wie z. B. der General-Richter bei den gymnischen Spielen*) thut, endlich mir die Entscheidung, wer nach deiner Ansicht in der Glückseligkeit den ersten Rang hat, wer den zweiten, und weise sofort den übrigen nach einander, zusammen fünf an der Zahl, nach deiner Entscheidung den verdienten Platz an: dem philosophisch königlichen, dem timokratischen, dem oligarchischen, dem demokratischen und dem tyrannischen Individuum. — Glaukon. Aber diese Entscheidung ist nicht schwer; denn gerade wie sie aufgetreten sind, so gebe ich einmal ihnen auch wie Chören ihren Platz: in welchem Range einer in

*) Der General-Richter bei den gymnischen Spielen. Also übersetze ich nach dem Winke K. F. Hermann's die Worte ὁ διὰ πάντων κριτής. Der gymnischen Spiele für die Jugend waren viererlei: eines für das erste oder geringste Alter (πρώτη), eines für das schon reifere (δευτέρα), das dritte für die schon dem männlichen Alter nahen Jünglinge (ἀγένειοι), und endlich das vierte, ὁ διὰ πάντων ἀγών, worin alle Alter zusammen den Wettlauf machten. Wer in diesem letzten Spiele Sieger blieb, hieß: Sieger von Allen (ἐκ πάντων). Vergl. Böckh's Corp. Inscr. p. 355 und p. 768. Demnach scheint der κριτὴς διὰ πάντων der Richter gewesen zu sein, welcher bei dem Wettlaufe aller Alter aussprach, wer den ersten, zweiten ꝛc. Siegespreis davon getragen hatte. Wie passend dieser Vergleich hier ist, bedarf nach dieser Andeutung keiner weiteren Ausführung mehr. — S. Aehrenlese ꝛc. a. a. Orte, S. 584.

Absicht auf moralische Tüchtigkeit und Schlechtigkeit steht, in demselben steht er auch in Absicht auf Glückseligkeit und Unglückseligkeit. — Sokrates. Wollen wir nun einen Herold miethen oder soll ich selbst diese endliche Entscheidung ausrufen: Der Sohn des Ariston erklärte den moralisch besten und gerechtesten Menschen auch alle Mal für den glückseligsten. Unter jenem versteht er aber den, welcher das treueste Bild vom philosophisch königlichen Staate und König über seine eigne Begierlichkeit ist; dagegen ist der moralisch schlechteste und ungerechteste auch alle Mal der unseligste; dieser aber ist andererseits der, welcher die meisten Anlagen zu einem Tyrannen hat und sowohl sein Inneres wie auch den Staat tyrannisch beherrscht. — Glaukon. Ja dein Ausruf soll gelten. — Sokrates. Oder muß ich in Folge des Resultates unserer Untersuchung dem Ausrufe deines Urtheiles noch beifügen: Mögen solche Menschen allen Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht? — Glaukon. Ja das mußt du.

7. Sokrates. Gut also denn! Da haben wir einmal den ersten Beweis unseres Satzes *): ein zweiter soll, wenn es dir gefallen sollte, folgender sein. — Glaukon. Welcher ist dieser? — Sokrates. Da, wie bekannt, auch die Seele jedes einzelnen Menschen so drei Bestandtheile hat, gerade wie ein Staat in drei Stände sich zerleget: so läßt dieser psychologische Gesichtspunkt auch noch eine andre, von der ersten verschiedene, Beweisführung zu **). — Glaukon. Welche meinst du denn hiemit? — Sokrates.

*) Daß die Tugend in jedem Falle, auch in Bezug auf Glück und Wohlergehen, dem Laster vorzuziehen sei.

**) Das Wort λογιστικόν, welches Schneider aus dem Cod. Par. A aufnahm, habe ich als eine offenbare Glosse unübersetzt gelassen. Die Veranlassung dieser Glosse ist nachgewiesen in unserer Aehrenlese der Kr. und Exkl. des Plat. Staates a. a. O. S. 585.

Folgende. Da es drei Seelenbestandtheile gibt, so ergeben sich hieraus auch bei mir dreifache Vergnügungen, für jeden einzelnen Bestandtheil eine eigene besondere; dann eben so viele Bestrebungen und vorherrschende Richtungen der drei Seelenbestandtheile. — Glaukon. Wie meinst du das? — Sokrates. Der eine Seelenbestandtheil, lehren wir, ist der, womit ein Mensch nach Wissenschaft strebt; der zweite, das Zornmüthige, wodurch er das Feuer seines heftigen Gemüths namentlich im Zorn äußert; den dritten konnten wir wegen seiner Vielgestaltigkeit mit einem ihm eigenthümlichen Namen nicht benennen, sondern wir gaben ihm den Namen von dem größten und stärksten Triebe, welchen er in sich enthielt; der begehrliche heißt er nämlich bei uns wegen seiner Heftigkeit in den auf Speise, Trank, Liebesgenuß und sonst auf Dergleichen bezüglichen sinnlichen Begierden; ferner heißt er bekanntlich auch der geldgierige, weil sich durch Geld am meisten befriedigen lassen [p. 581] dergleichen Begierden. — Glaukon. Und ganz mit Recht heißt dieser dritte Seelenbestandtheil so. — Sokrates. Nicht wahr, wenn wir in Absicht auf dessen Lust und Liebe sagten, daß sie besonders auf den Gewinn gehe: so würden wir demnach uns auch auf eine hervorstechende Haupteigenschaft bei diesem Ausdrucke stützen, um für uns selbst eine Bezeichnung zu haben, so oft wir diesen Seelenbestandtheil ausdrücken wollen, und wenn wir ihn daher den geld- und gewinngierigen nennen, so hat diese Benennung ihre Richtigkeit? — Glaukon. Ja ich wenigstens glaube es. — Sokrates. Wie steht es ferner mit dem feurigen und zornmüthigen Seelenbestandtheil aus? Von ihm dürfen wir sagen, daß die Lust seiner Bestrebung im Allgemeinen immer auf Macht-

haben, Siegen und Berühmtsein gerichtet sei? — Glaukon. Ja sicher. — Sokrates. Wenn wir ihn demnach den sieg- und ehrgierigen nennten, würde dieser Name wohl treffend sein? — Glaukon. Ja ganz treffend. — Sokrates. Drittens endlich in Betreff des Seelentheiles, womit wir lernen, ist doch aller Welt offenbar, daß sein Vergnügen auf das Wissen der eigentlichen und ewigen Wahrheit ganz und gar immer hinzielt, und daß diesem unter jenen Seelentheilen am wenigsten an Geld und Ruhm gelegen ist? — Glaukon. Bei Weitem am wenigsten. — Sokrates. Wenn wir denselben nun den lern- und wißbegierigen*) hießen, so würden wir ihm seine charakteristische Benennung geben? — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Nicht wahr, und die vorherrschende Richtung hat in den Seelen bei einigen bald dieser, bei einigen ein anderer jener Seelenbestandtheile, bei welchem es sich eben trifft? — Glaukon. So ist's. — Sokrates. Aus diesen Gründen dürfen wir offenbar nun auch behaupten, daß es vornehmlich drei Arten von Menschen gebe: eine wiß-, eine sieg-, eine gewinngierige? — Glaukon. Ja gewiß. — Sokrates. Und also auch drei Arten von Seelenvergnügungen, d. h. jeder jener drei Menschenarten steht eine Art von Vergnügen zu Gebote? — Glaukon. Ja gewiß. — Sokrates. Wenn du nun

*) Wenn Cicero wenigstens zwei Wörter nöthig hat, um die eben so wahre als schöne Bedeutung von Philosophie auszudrücken, amor cognoscendi oder sapientiae studium; so ist im Deutschen eines, welches das griechische Wort im Sinne der sokratischen Schule ganz genau wiedergibt: Wißbegierde (wohl zu unterscheiden von Neugierde). Leider ist das Wort in diesem Sinne bei uns nicht so üblich, was uns keine Ehre macht. Wysgeer und Wysbegeerte ist heut' zu Tage noch bei den sprachlich uns verwandten Holländern gebräuchlich für Philosoph und Philosophie.

drei solche Menschen, der Reihe nach einen jeden einzeln, fragen wolltest, welche von jenen Lebensarten die vergnügteste sei: so weißt du, daß ein jeder die seinige besonders herausstreichen würde? Der Geldgierige wird behaupten, daß im Vergleiche mit dem Vergnügen bei dem Gewinnen das des Geehrtseins und des Studirens gar Nichts werth sei, ausgenommen wenn eins davon Geld eintrage. — Glaukon. Ja wahr! — Sokrates. Und was wird der Ehrbegierige sagen? Wird er nicht das Vergnügen vom Gelde für ein niederträchtiges, und so auch das aus dem Studiren entspringende, falls nicht eine Wissenschaft auch Ehre mit sich brächte, für Rauch und Tand erklären? — Glaukon. Ja so geht's. — Sokrates. Und endlich der Wißbegierige, wofür müssen wir glauben *), daß der alle übrigen Vergnügen hält im Vergleich mit dem Vergnügen, das Wesen der Wahrheit zu erkennen und in einem solchen Gegenstande immer mit dem Forschen darnach beschäftigt zu sein? Wird er nicht die übrigen Vergnügen von dem eigentlichen Vergnügen himmelweit entfernt halten? Und wird er die Vergnügen der Andren nicht in der That nur nothdürftige nennen, weil er die übrigen gar nicht bedürfte, wenn keine Nothdurft dazu zwänge? — Glaukon. Da brauchen wir nicht zu glauben, das müssen wir (als Philosophen) wohl wissen.

8. Wann nun bei solchem Bewandtniß die Vergnügungen und das Leben selbst von jeder Menschenart mit einander in Streit gerathen, ich will nicht sagen in Absicht auf die Frage, wer moralischer und unmoralischer, wer schlechter und besser lebe; sondern rein hinsichtlich des größeren subjektiven Vergnügens und geringe-

*) Die Uebersetzung der ganzen Stelle findet man gerechtfertigt in der darauf bezüglichen kritischen Note unserer Aehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 585.

ren Schmerzes [p. 582]: wie könnten wir da wissen wer von ihnen am meisten Recht hat? — Glaukon. Darauf weiß ich einmal keine rechte Antwort zu geben. — Sokrates. Nun so sieh' einmal die Sache von dieser Seite. Mit was muß man die Dinge beurtheilen, die richtig beurtheilt werden sollen? Nicht etwa mit Erfahrung, sowie mit der Thätigkeit des Geistes und mit Verfahren durch Begriffe? Oder könnte Jemand noch ein besseres Beurtheilungsmittel besitzen, als diese hier genannten? — Glaukon. Unmöglich. — Sokrates. So gieb nun Acht: wenn von den erwähnten drei Klassen drei Menschen vorhanden wären: welcher wird da in den sämmtlichen Vergnügungen, von welchen wir sprachen, erfahrener sein? Scheint dir etwa der Gewinngierige durch das Studium der reinen Wahrheit erfahrener zu sein in dem aus dem Wissen entspringenden Vergnügen, als der Wißbegierige in dem aus dem Gewinnen? — Glaukon. Da ist ein großer Unterschied: denn bei dem Wißbegierigen war von Jugend auf ein unwillkürlicher Naturzwang vorhanden, sich von den Vergnügungen seines Gegners einen Geschmack zu verschaffen *); bei dem Gewinngierigen dagegen ist kein Naturzwang vorhanden, das wahre Wesen der Dinge zu studiren **) und von dem daraus entstehenden Vergnügen sich einen Geschmack oder eine Erfahrung zu verschaffen, wie süß es ist: im Gegentheil, auch bei allem Fleiß und Eifer würde es ihm doch hart halten. — Sokrates. Bei Weitem übertrifft

*) Durch die ihm von Natur obliegende Nothwendigkeit, sich seinen Unterhalt zu verschaffen oder sein Vermögen zu verwalten, hat er auch, ohne es zu wollen, einen Begriff vom Vergnügen des Erwerbs.

**) Diese Umschreibung des Wortes Philosophie wird verständlich durch das Virgilische: Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

also der Wißbegierige den Gewinngierigen an Erfahrung in den beiderseitigen Vergnügungen. — Glaukon. Ja freilich bei Weitem. — Sokrates. Und ferner wie verhält er sich in dieser Beziehung zum Ehrgierigen? Wird er, der Wißbegierige, unerfahrener sein in dem aus dem Geehrtwerden entspringenden Vergnügen, als Jener es in dem vom Weisesein entstehenden ist? — Glaukon. Nein, denn Ehre anlangend, so folgt sie Allen von selbst, wenn ein Jeder sich in der Thätigkeit auszeichnet, welcher er sich hingegeben hat: denn so wird z. B. der Reiche von Vielen geehrt, so der physisch Starke, so der Lebens- und Staatskluge *), woraus also folgt, daß das Geehrtwerden anlangend alle Welt wohl von dem daraus entspringenden Vergnügen erfährt, was er für ein Ding ist; aber von dem aus dem Schauen des wahren Seins der Dinge hervorgehenden Vergnügen zu kosten, ist keinem Anderen möglich, als dem Wißbegierigen. — Sokrates. Was also erstlich Erfahrung betrifft, so urtheilt dieser unter jenen drei Menschen am richtigsten. — Glaukon. Bei Weitem. — Sokrates. Zweitens, wird er nur seine überlegene Erfahrung haben können in Verbindung mit der Thätigkeit seines Geistes. — Glaukon. Wie sonst? — Sokrates. Und drittens endlich das Mittel, womit man urtheilen muß, dieß befindet sich nicht bei dem Gewinngierigen, nicht bei dem Ehrgierigen; sondern es befindet sich nur bei dem Wißbegierigen. — Glaukon. Was ist das für ein Mittel? — Sokrates. Mittelst Begriffen, sagten wir doch, müsse geurtheilt werden, nicht wahr? — Glaukon. Ja. —

*) Der σοφὸς ist hier sehr unterschieden vom Philosophen oder dem Wißbegierigen nach dem wahren Wesen der Dinge. Cousin beschwert sich nicht umsonst, daß dieses Kapitel eines der schwierigsten zum Uebersetzen sei: Toute cette nomenclature est ici pénible et embarassée.

Sokrates. Begriffe sind aber vorzüglich das Zeug bei dem Wißbegierigen, womit er seinen Beruf erfüllt. — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Nicht wahr, wenn erstlich durch Reichthum und Gewinn die Dinge sich am besten beurtheilen ließen; so würde nothwendig das am wahrsten sein, was der Gewinngierige lobt und tadelt? — Glaukon. Ja dann ganz nothwendig. — Sokrates. Ferner wenn durch Ehre sowohl wie durch Sieg und durch physische Mannesstärke; nicht wahr in diesem Falle würde dann das am wahrsten sein, was der Ehr- und Siegbegierige lobt und tadelt? — Glaukon. Offenbar. — Sokrates. Nicht wahr, dieweil aber nun es durch Erfahrung, durch Thätigkeit des Geistes und durch das Vermögen des Verstandes mit Begriffen zu verfahren, so muß .....? — Glaukon. Nothwendig das das Wahrste sein, was der Freund des Wissens und der Verstandesthätigkeit in seinem Lobe erhebt. — Sokrates. Unter den drei möglichen [p. 583] Vergnügen also wäre das jenes Seelenbestandtheiles, wodurch wir nach Wissen streben, das allervergnügteste, und das Leben dessen, in welchem von uns Menschen jener wißbegierige Seelenbestandtheil das Regiment führt, auch das allervergnügteste. — Glaukon. Warum sollte es das nicht sein? als competenter Schätzer schätzt ja seine eigene Lebensweise der denkende Freund des Wissens! — Sokrates. Welcher Lebensweise aber und welchem Vergnügen weiset der Richter den zweiten Rang zu? — Glaukon. Offenbar dem des Kriegshelden und Ehrgierigen; denn es steht dem jenes Wißbegierigen näher als das des Geldgierigen. — Sokrates. Den allerletzten Rang also demzufolge dem Vergnügen des Gewinngierigen. — Glaukon. Wie anders?

9. Sokrates. Dieß wären also zwei Beweise hinter einander und zwei Mal hätte der Gerechte über den Ungerechten den

Sieg davon getragen; im dritten zu guter Letzt, auf olympische Weise *) dem rettenden sowie olympischen Zeus die schuldige Dankspende weihend, sieh' nun, daß das Vergnügen der übrigen Menschenarten, das des vernünftigen Freundes des Wissens ausgenommen, gar kein ächtes, kein reines, sondern nur ein Schatten von Vergnügen ist, wie ich von einem der Weisen**) gehört zu haben glaube. Und dieß würde dann doch die größte und entscheidendste der Niederlagen sein. — Glaukon. Ja freilich, aber welchen Beweis meinst du hiemit? — Sokrates. Ich werde ihn auf folgende Weise finden, indem du durch Antworten zugleich suchen hilfst. — Glaukon. So frage denn. — Sokrates. Nun so antwort' mir: Geben wir zu, daß Schmerz das Gegentheil von Vergnügen sei? — Glaukon. Ja sicher. — Sokrates. Nicht wahr, auch weder Freude noch Schmerz zu haben, ist Etwas? — Glaukon. Ja freilich. — Sokrates. Als Mittelding zwischen Beiden (Freude und Schmerz) eine gewisse Pause hinsichtlich dieser

*) Daß der Ausdruck τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι von den griechischen Trinkgebräuchen hergenommen ist, das ist bekannt. Das Wort ὀλυμπιακῶς hatten aber alle Herausgeber unerklärt gelassen. Mein Lehrer und Freund, Herr Prof. Osann wollte daher („Beiträge zur gr. u. röm. Litteraturgesch. I. Bd, S. 102) dafür συμποσιακῶς gelesen haben. — Im Wormser Prüfungs-Progr. 1846 habe ich dagegen die Vulgata ausführlich gerechtfertigt und, um das Resultat hier kurz zu referiren, dahin erklärt, daß ὀλυμπιακῶς allerdings hier im Gegensatz zu dem gewöhnlichen συμποσιακῶς in tiefer Bedeutung gesetzt ist, und daß „auf olympische" Weise hier so viel ist als: nach glücklich errungenem Siege, sowie daß „dem rettenden und olympischen Zeus" so viel bedeutet wie: dem allmächtigen, dem allheiligen, dem den Braven stets den Sieg verleihenden Zeus.

**) Stallb. verweist hier auf Philebus p. 27 D.

Zustände der Seele? Oder nennst du es nicht so? — Glaukon. Ja so. — Sokrates. Erinnerst du dich da nicht der Reden der Patienten, welche sie im Munde führen, wann sie krank darnieder liegen? — Glaukon. Welcher Reden denn? — Sokrates. Wie doch gar kein Vergnügen über die Gesundheit gehe, ja vor ihrer Krankheit hätten sie gar nicht gewußt, worin das süßeste Vergnügen bestehe. — Glaukon. Ja ich erinnere mich. — Sokrates. Nicht wahr, auch die, welche von einem heftigen Wehe behaftet sind, hörst du sagen, daß sie bei der Pause vom Wehe wie im Himmel wären? — Glaukon. Ja. — Sokrates. Auch viele andre ähnliche Lagen der Menschen nimmst du wahr, bei welchen sie im Momente des Schmerzes den schmerzenlosen Zustand und die Pause hievon als das größte Vergnügen preisen, nicht den freudigen Zustand. — Glaukon. Ja freilich ist dieser Zustand, die Pause, in jenem Momente wohl ein Vergnügen und der Gegenstand des sehnlichsten Verlangens. — Sokrates. Ferner, wann einer von einem freudigen Zustande aufhört, so wird ihm bekanntlich die Pause vom Vergnügen auch schmerzlich sein. — Glaukon. Allerdings *). — Sokrates. Was nach unserer vorhinigen Erklärung in der Mitte von Beiden lag, die Pause, das wird demnach zuweilen Beides sein, Schmerz und Vergnügen. — Glaukon. Ja demzufolge. — Sokrates. Ist es aber nur möglich, daß das, was keines von Beiden ist, Beides werde? — Glaukon. Ich meine nicht. — Sokrates. Noch ein weiterer Grund! Das Vergnügende wie das Schmerzliche sind doch bei

*) Schleiermacher wie Schneider übersetzen hier ἴσως mit so scheint es; daß aber dieses ursprünglich dubitatives Adverb nach attischer Urbanität auch ein bald gelinder bald stärker affirmatives ist, davon liefert viele Beispiele Astii Lexicon Platonicum.

ihrer Entstehung in der Seele eine Art von Bewegung, oder nicht? — Glaukon. Ja. [p. 584] — Sokrates. Der weder schmerzliche noch vergnügte Zustand, zeigte der sich nicht doch eben als Ruhe und in der Mitte von Beiden befindlich? — Glaukon. Ja freilich. — Sokrates. Wie kann es nun richtig sein, vernünftiger Weise Schmerzlosigkeit für ein Vergnügen zu halten und Freudlosigkeit für etwas Widerwärtiges? — Glaukon. Keineswegs. — Sokrates. Dieser Mittelzustand, die Pause, ist also nicht wirklich, sondern scheint nur ein Vergnügen im Vergleich mit dem Schmerzlichen, und scheint etwas Schmerzliches im Vergleich mit dem Vergnügenden, und bei allen diesen Erscheinungen gibt es in Absicht auf wirkliches Vergnügen gar nichts Reelles, sondern ist nur ein eiteles Gaukelspiel. — Glaukon. Ja wie wenigstens unsere Schlußweise hier darthut. — Sokrates. Damit du nicht noch etwa im Augenblick an der Meinung hängen bleibst, Vergnügen und Schmerz hätten von Natur ihr Wesen darin, daß jenes in Pause von Schmerz und dieser in Pause von Vergnügen bestehe: so schaue denn nun noch auf Vergnügungen, welche nicht aus Schmerzen entspringen. — Glaukon. Wohin denn soll ich schauen, und was für welche meinst du? — Sokrates. Es gibt deren viele andere, besonders aber kannst du es sehen, wenn du die Vergnügungen bei den Gerüchen in Betracht ziehen willst. Denn diese kommen einem ohne vorhergegangenen Schmerz plötzlich in außerordentlicher Größe und hinterlassen, wenn sie aufhören, keinen Schmerz. — Glaukon. Ganz richtig. — Sokrates. Demnach also dürfen wir uns nicht weis machen, reines ächtes Vergnügen bestehe in Entledigung von Schmerz, auch nicht, Schmerz bestehe in Entledigung von Vergnügen. — Glaukon. Nein, das dürfen wir nicht. — Sokrates. Aber die durch den Körper zur Seele gelangenden sogenannten Vergnügungen an-

langend, so sind freilich davon die meisten und größten von der eben erwähnten Art, nämlich nichts Anderes als gewisse Befreiungen von Schmerzen. — Glaukon. Ja freilich sind sie das. — Sokrates. Und nicht wahr, die vor dem Eintreten dieser aus Erwartung entstehenden Vorfreuden und Vorschmerzen verhalten sich eben so? — Glaukon. Eben so.

10. Sokrates. Weißt du nun, wie die sämmtlichen körperlichen Vergnügen mich gemahnen und mit was sie die größte Aehnlichkeit haben? — Glaukon. Mit was? — Sokrates. Du bist doch der herkömmlichen Meinung, daß es in der Welt ein Oben, ein Unten und eine Mitte gibt? — Glaukon. O ja. — Sokrates. Glaubst du nun, es werde Jemand, wenn er von dem Unten zur Mitte emporgebracht würde, etwas Anderes meinen als daß er nach dem Oben gebracht würde? Und wenn er in der Mitte stände und hinab schaute, woher er herauf gefahren, wird er anderswo sich zu befinden dafür halten als an dem Oben, wenn er das wahre Oben noch nicht gesehen hat? — Glaukon. Nein wahrhaftig, ich einmal glaube nicht, daß ein Solcher eine andere Meinung hat. — Sokrates. Und wenn er wieder nach Unten gebracht würde, so würde er auch glauben nach Unten gebracht zu werden, und dieß Mal auch richtig glauben? — Glaukon. Ohne Zweifel. — Sokrates. Nicht wahr, jene leidigen Erfahrungen müßte er machen, weil er keine Kunde vom wahrhaft Oben, Mitten und Unten hat? — Glaukon. Ja offenbar. — Sokrates. Kann es dir demnach noch auffallen, wenn auch mit dem wahren Wesen der Dinge Unkundige überhaupt in vielen anderen Stücken keine gesunde Vorstellungen haben, insbesondere in Bezug auf Vergnügen, Schmerz und das Mittelding zwischen ihnen sich in einer solchen Lage befinden, daß sie nur dann, wann sie in das Schmerzliche versetzt werden, eine Wahrheit [p. 585] glauben und in der

That Schmerz empfinden; daß sie aber, wenn sie von Schmerz in den Mittelzustand versetzt werden, den festesten Glauben haben, sie seien bei der Stillung ihrer Lust und Vergnügung angelangt; daß sie also aus Unerfahrenheit in dem wahren Vergnügen bei der Vergleichung der Schmerzlosigkeit mit dem Schmerze sich eben so täuschen, wie es Leuten aus Unbekanntschaft mit der weißen Farbe geht, wenn sie graue gegen schwarze betrachten? — Glaukon. Nein wahrhaftig, ich kann es nicht mehr auffallend finden, ich würde es vielmehr auffallend finden, wenn es nicht so wäre. — Sokrates. Bedenke die Sache nun noch aus folgendem Gesichtspunkte: sind nicht Hunger und Durst gewisse Leerheiten des körperlichen Zustandes? — Glaukon. Was denn sonst? — Sokrates. Und sind nicht Unwissenheit und Unverstand gleichfalls auch eine Leerheit in Bezug auf den Seelenzustand? — Glaukon. Ja sicher. — Sokrates. Angefüllt würde also sowohl wer Speise nimmt, als auch wer Verstand bekömmt? — Glaukon. Ohne Zweifel. — Sokrates. In welchem Falle hat aber nun Anfüllung in einem wirklicheren Grade Statt: wenn sie mit Etwas von höherem Sein oder mit Etwas von minder reellem Sein geschieht? — Glaukon. Offenbar, wenn sie mit Etwas von höherem Sein geschieht. — Sokrates. Welche von beiden Hauptlebensbedingungen scheinen nun nach deinem Gutachten des höheren reinen Seins theilhaftiger zu sein: etwa die wie Brod, Trank, Fleisch, überhaupt sämmtliche leibliche Nahrung; oder das was in sich begreift wahre Vorstellung, Wissenschaft, Vernunfteinsicht, und überhaupt wiederum jede geistige Stärkung? Bilde aber dein Urtheil hier auf folgende Weise: Das an das immer Gleichbleibende, Unsterbliche und an die ewige Wahrheit sich Haltende, das selbst so Beschaffene und in einem Solchen Entstehende, ist das ein wesenhafteres Sein als das mit

dem niemals sich Gleichbleibenden, Vergänglichen Verwandte, selbst so Beschaffene und auch in einem solchen Entstehende? — Glaukon. Ein weit wesenhafteres Sein hat das mit dem ewig Gleichbleibenden Verwandte. — Sokrates. Ist nun das Sein des nicht*) Gleichbleibenden theilhaftiger des ewig wesenhaften Seins als die Wissenschaft? — Glaukon. Keineswegs. — Sokrates. Ferner theilhaftiger als ewige Wahrheit?**) — Glaukon. Auch das nicht. — Sokrates. Wenn aber weniger theilhaftig an Wahrheit, nicht auch weniger theilhaftig an ewig wesenhaftem Sein? — Glaukon. Nothwendig. — Sokrates. Nicht wahr, man kann demnach überhaupt den Satz aufstellen: Die auf die Nährung des Körpers gehenden Bedingungen sind weniger der Wahrheit und des wesenhaften Seins theilhaftig, als die Bedingungen, welche sich andererseits auf die Nährung der Seele beziehen? — Glaukon. Ja bei Weitem. — Sokrates. Und ferner der menschliche Körper selbst im Vergleich mit der Seele, glaubst du nicht hier dasselbe Verhältniß? — Glaukon. Ja ich für meine Person. — Sokrates. Nicht wahr daraus folgt, daß Das, was sich nur von Dingen höheren Seins anfüllen läßt und selbst ein höheres wesenhafteres Sein ist, auch wesenhafter

*) K. F. Hermann schreibt mit Recht hier ex coniectura ἀνομοίου statt der bisherigen Vulgata: ἀεὶ ὁμοίου; denn diese Conjectur wird nicht nur von der ganzen Schlußkette bestätigt, sondern auch von Spuren zweier von Schneider angeführten Handschriften. — Aber hiemit ist die Stelle noch nicht heil: man muß auch noch mit dem gleichfalls von Schneider angeführten Cod. Vind. B das ἢ vor ἐπιστήμης hinauswerfen.

**) In objectivem Sinne, das ewig Währende, Wesenhafte, welches die wahre Wissenschaft (ἐπιστήμη) erfaßt.

und in höherem Grade angefüllt wird im Vergleich mit Dem, was sich mit Dingen geringeren Seins anfüllt und selbst auch ein geringeres Sein ist? — Glaukon. Ohne Zweifel. — Sokrates. Wenn das Angefülltwerden mit dem seiner Natur Zuträglichem Vergnügen heißt: so muß demnach auch das wesenhaft und von Dingen höheren Seins Ausgefüllte durch wahres Vergnügen eine wesenhaftere und wahrere Freude gewähren; dagegen kann das an minder ächtem Sein Theilnehmende auch minder wahr und solid angefüllt werden und daher auch nur an einem minder haltbaren und minder wahren Vergnügen Theil haben. — Glaukon. Ja ganz nothwendig. — Sokrates. Welche also im Reich des Gedankens und der geistigen Stärkung Fremdlinge, bei Schmausereien [p. 586] aber und dergleichen Freuden des Fleisches immer zu Hause sind: Diese bewegen sich also nach unserer Sprache nur nach Unten, von da wiederum nach der Mitte und fahren in dieser Region ihr ganzes Leben lang herum; über diese hinaus zu dem wahrhaft Oben haben sie weder je aufgesehen noch darauf einmal losgesteuert, haben niemals sich mit dem höheren wesenhaften Sein wirklich angefüllt, nie ein unvergängliches und reines Vergnügen gekostet: sondern nach Art der Rinder immer mit dem Blicke nach Unten gerichtet, zur Erde und zur Krippe gebückt, liegen sie nur auf den Waidplätzen, indem sie sonst Nichts thun als sich den Magen anfüllen, sich bespringen, wegen des gegenseitigen Wegschnappens dieser Genüsse mit eisernen Hörnern und Hufen sich stoßen, treten und in Folge der Unersättlichkeit ihrer Begierden sich den Tod anthun, eben weil sie sich nicht mit den Dingen besseren Seins, nicht das bessere Sein ihres Selbstes, nicht den das wahrhafte Sein festhaltenden Theil ihrer Seele*) angefüllt haben.

*) Die nähere Erklärung dieser Stelle mit Berücksichtigung

— Glaukon. Ganz wie durch Eingebung schilderst du, Sokrates, das Leben des großen Sünderhaufens. — Sokrates. Ist hievon nicht nothwendige Folge, daß sie nur Vergnügen nachlaufen, welche, mit Schmerzen gemischt, vom wahren Vergnügen nur Trug- und Schattenbilder sind und nur durch Nebeneinanderstellung von Freuden und Schmerzen eine reizende Farbe bekommen, so daß beide unwiderstehlich scheinen, den Unverständigen wüthende Gelüste zu sich einflößen und ein Gegenstand des Streites werden, so wie etwa das Trugbild von der Helena nach dem Berichte des Stesichoros auch aus Unbekanntschaft mit dem wahren Originale der Gegenstand des Kampfes wurde*). — Glaukon. Ja ganz nothwendig muß es so gehen.

11. Sokrates. Ferner, wie wird's mit dem zornmüthigen Seelenbestandtheil und seinem Vergnügen stehen? Müssen nicht nothwendig zwar andere, aber ähnliche Folgen sich einstellen, wenn er eben diesem Seelentheile allein fröhnt und entweder neidisch aus Ehrgeiz, oder gewaltthätig aus Siegeslust, oder rachsüchtig aus Reizbarkeit, der Stillung seines Durstes nach Ehre und Sieg, nach Rache u. s. w. nachrennt, ohne Zuziehung des vernünftig überlegenden Theiles? — Glaukon. Ja dergleichen Folgen müssen nothwendig auch in Bezug auf diesen Seelenbestandtheil sich einstellen. — Sokrates. Nach Darlegung der Nichtigkeit der

---

der verschiedenen Meinung anderer Erklärer und Uebersetzer s. Aehrenlese der Kr. u. Erkl. des Pl. Staats a. a. O. S. 586. — Hieraus nur so viel hier, daß ich unter τὸ ὄν die menschliche Seele und unter τὸ στέγον die Vernunft der Seele verstehe und übersetze.

*) Nach der Sage raubte der Meergott Proteus dem Paris die Helena wieder und gab ihm dafür ein wolkigtes Bild, welches Paris nach Troja brachte.

Vergnügen der zwei niederen Seelenbestandtheile, wie steht es nun mit dem wahren Vergnügen? Dürfen wir zuversichtlich die Schlußfolge ziehen: sämmtliche sowohl auf den gewinn- wie siegsgierigen Seelenbestandtheil sich beziehenden Begierden, welche unter Leitung des sittlichen Wesens und der Vernunft und mit Hülfe dieser nur diejenigen Vergnügen verfolgen und wählen, welche der vernünftige Theil ihnen zeigt, werden nicht nur die wahrsten Vergnügen erlangen, soweit es ihnen möglich ist an der Hand der Wahrheit wahre zu erlangen; sondern auch die ihrer Eigenthümlichkeit entsprechendsten, somit besten, dafern überhaupt das der Eigenthümlichkeit eines Jeden Entsprechendste auch das Beste ist? — Glaukon. Ja unstreitig besteht darin sein Eigenthümlichstes. — Sokrates. Wenn von dem wißbegierigen Seelenbestandtheile die Seele sich sammt und sonders leiten läßt und nicht dagegen revolutionirt: so kann jeder einzelne Theil derselben überhaupt seine von der Natur angewiesene Bestimmung erfüllen, d. h. gerecht sein: sodann kann ein jeder auch noch dazu die ihm eigenthümlichen Vergnügen genießen, d. h. die möglichst [p. 587] besten und wahrsten. — Glaukon. Ja offenbar. — Sokrates. Wann aber dagegen einer von den übrigen zwei Seelenbestandtheilen die Oberhand gewinnt: so ist die Folge davon, daß er nicht nur nicht das ihm eigenthümliche Vergnügen findet, sondern daß er auch noch dazu die übrigen zwingt, ein ihrer Natur fremdes und unwahres Vergnügen zu verfolgen. — Glaukon. So ist's. — Sokrates. Und nicht wahr, je weiter Etwas von moralischem Weisheitsstreben und Vernunft entfernt ist, um so mehr hat es auch die besagte Wirkung in sich? — Glaukon. Ja wohl. — Sokrates. Ist aber nun nicht am weitesten von Vernunft entfernt was es auch ist von Gesetz und moralischer Ordnung? — Glaukon. Ja offenbar. — Sokrates. Waren aber nach unserer obigen

Demonstration die im Gefolge des Amor und der Tyrannenseele befindlichen Begierden nicht am weitesten davon entfernt? — Glaukon. Bei Weitem. — Sokrates. Am wenigsten aber die des vernünftig königlichen und sich selbst beherrschenden Individuums? — Glaukon. Ja. — Sokrates. Am meisten wird demnach auch, denk' ich, der Tyrann sowohl von dem an sich wahren als auch von dem ihm eigenthümlichen besten Vergnügen entfernt stehen, am wenigsten aber der ihm gegenüber stehende Andere? — Glaukon. Nothwendig. — Sokrates. Daraus folgt nun: am unvergnügtesten lebt die Tyrannenseele, am vergnügtesten aber die vernünftig königliche. — Glaukon. Ja mit der größten Nothwendigkeit. — Sokrates. Weißt du nach diesem Beweise nun auch den bestimmten Grad, um wie viel das Leben einer Tyrannenseele unvergnügter ist, als das der vernünftig königlichen? Glaukon. Wann du mir's erst sagst. — Sokrates. Es gibt drei Hauptarten von Vergnügen nach dem Ergebniß unserer Untersuchung: eine von ächten und zwei von unächten; die Tyrannenseele nun ist dadurch, daß sie Gesetz und Vernunft absichtlich aus dem Wege geht, noch weit über die Grenze der unächten hinaus gegangen und hauset dort gewisser Maßen mit Vergnügen eines Sklaven und gemeinen Söldner's. Und wie weit er nun vom wahren Vergnügen entfernt ist, kann nun gar nicht leicht ausgedrückt werden, als vielleicht so. — Glaukon. Wie denn? — Sokrates. Der Abstand der Tyrannenseele von dem oligarchischen Individuum betrug drei, denn in der Mitte von ihnen stand das der Demokratie ähnliche Individuum. — Glaukon. Ja freilich. — Sokrates. Also wird sie auch, wenn das Frühere wahr ist, mit einem Schattenbild von Vergnügen leben, welches an Wahrheit um das Dreifache hinter dem oligarchischen Menschen steht? — Glaukon. So ist's. — Sokrates. Aber das der Oligarchie entsprechende

Individuum anlangend, so betrug der Abstand desselben von dem vernünftig königlichen Charakter gleichfalls drei, wenn wir das aristokratische Individuum (im edelsten Sinne des Wortes) und das philosophisch-königliche als eines *) setzen. — Glaukon. Ja der betrug auch drei. — Sokrates. Also steht der Tyrann in Summa um das dreimal Dreifache von dem wahren Vergnügen entfernt? — Glaukon. Es scheint. — Sokrates. Als Fläche wird also das Schattenbild vom Vergnügen eines Tyrannen einen dieser Längezahl entsprechenden Inhalt haben? — Glaukon. Ja offenbar. — Sokrates. Und wenn man sie potenzirt bis zur dritten Vermehrung, so kömmt ganz augenfällig heraus wie groß der Abstand ist. — Glaukon. Ja augenfällig einem Rechenmeister. — Sokrates. Nicht wahr, wenn einer umgekehrt in Bezug auf den Abstand des vernünftig königlichen Individuums von dem Tyrannen bestimmt ausdrücken wollte, um wie viel er in Absicht auf Wahrheit des Vergnügens betrage: so würde er nach angestellter Multiplication finden, daß Ersterer sieben hundert und neun und zwanzig Mal vergnügter **), der Tyrann aber um eben

*) Siehe oben unsere Anmerk. zu Kap. 4.

**) Auch über diese Stelle, welche den Gelehrten nicht weniger ein Kreuz gewesen ist als die obige Buch VIII, Kap. 3, ist Schneider's Vorrede seines dritten Bandes der Politie von p. LXXXXII besonders zu vergleichen, indem er nicht nur eine eigene Erklärung (p. LXXXXIV) gibt, sondern auch die Resultate der hauptsächlichsten Versuche darüber (bis p. CXV) anführt. Uebersetzt hatte ich dieselbe Stelle bereits in meiner Nebenlese ꝛc. S. 587. — Platon hat, um seine bisher logisch geführte Demonstration auch etwas zu versinnlichen, sich auch hier wieder erlaubt von der pythagoräischen Zahlenlehre einigen Gebrauch zu machen. — Nach dieser mathematischen Demonstration hat man sich, wie es

dieſen Abſtand elender lebe. — Glaukon. Eine ungeheure Zahl von Differenz zwiſchen beiden Individuen, dem Gerechten und [p. 588] dem Ungerechten, in Abſicht auf Vergnügen und Schmerz haſt du da angehäuft! — Sokrates. Und doch eine ſowohl richtige wie dem Leben Beider zukommende Zahl, wenn ihm Tage, Nächte, Monate und Jahre zukommen *). — Glaukon. Und die

mir ſcheint, die Vergnügen des höchſt Tugendhaften wie des höchſt Laſterhaften als zwei kubiſche Körper vorzuſtellen, wovon wir den erſteren a, den anderen b nennen wollen; die Baſis von a wie von b iſt gleich der Entfernung beider Individuen, das heißt $= 3 \times 3 = 9$; der kubiſch körperliche Inhalt iſt alſo $= 9^3 = 729$. Wenn aber nun a ein ſolider wirklicher Körper iſt, ſo iſt b nur das leere Schattenbild davon.

*) Die Beziehung der Tage, Nächte ꝛc. auf die Zahl 729 iſt unklar, und nach unſerem Gefühle wünſcht man nach der vorhergehenden meiſterhaften und unvergleichlichen Beweisführung dieſe pythagoraſirend-mathematiſche Demonſtration, welcher Platon bei vorſchreitendem Alter ſich immer mehr hingegeben zu haben ſcheint, ganz weg, ſo ſehr man die gute Abſicht des göttlichen Denkers nicht verkennt, daß er augenſcheinlich machen will, was wohl nicht augenſcheinlich gemacht werden kann, nach dem Bibelſpruch: Kein Auge hat geſehen, kein Ohr gehört, was Gott denen bereitet, die ihn lieben. — Wir müſſen daher Schneidern beiſtimmen, der gegen Schleiermacher und Stallbaum behauptet, daß die Stelle keine bedeutungsloſe Spielerei ſei. Ob aber Schneider's Erklärung die richtige iſt, laſſen wir hingeſtellt. Ich meinerſeits vermuthe, daß hier an das große Jahr oder den Jahres-Cyclus des Pythagoräers Philolaos oder des Oenopides zu denken iſt. Jener Cyclus beſtand mit den 21 Schaltmonaten aus 729 Monaten, eine Zahl, welche als das Quadrat der ſog. heiligen Zahl 27 den Anhängern der pythag. Weisheit von großer Bedeutung war. Vergl.

kommen ihm doch gewiß zu! — Sokrates. Wenn nun der gute und gerechte Menſch den ſchlechten und ungerechten in ſolchem Grade an Vergnügen übertrifft: um wie viel unendlich mehr muß er ihn erſt an innerer und äußerer Bildung, an moraliſchem Adel, an geiſtiger Stärke übertreffen! — Glaukon. Freilich unendlich, bei Gott.

12. Sokrates. Gut denn! Da wir nun an dieſem Punkte unſerer Aufgabe angelangt ſind, wollen wir auf diejenige Behauptung zurück kommen, welche am Anfang von einem Herrn aufgeſtellt wurde *) und auf deren Veranlaſſung wir nach langer Unterſuchung hierher zu dieſem Reſultate gekommen ſind. Es lautete aber jene Behauptung: Unrechtthun ſei vortheilhaft dem meiſterhaft Ungerechten, wenn er dabei den Schein des Gerechten habe. — Glaukon. So lautete ſie ja. — Sokrates. Nun denn wollen wir mit jenem Herrn noch ein Wort reden, nachdem wir durch unſere Unterſuchung ſowohl hinſichtlich des Unrechtthuns als des Rechtthuns darüber einig ſind, welche eigene Wirkung Jedes von Beiden an und für ſich hat. — Glaukon. Welches Wort denn? — Sokrates. Indem wir in Gedanken ein Bild

Böckh's Philolaos S. 133 ff. Ideler's Handb. der math. u. techn. Chronologie Bd. I, S. 302. — Wollte man mit Schleiermacher an die Verdoppelung der Jahrestage denken (wovon man jedoch keinen Grund einſieht), ſo müßte man nicht an das ägyptiſche Jahr, ſondern gleichfalls an das Jahr des Philolaos denken, welches $564\frac{1}{2}$ Tag hatte. Vergl. meine Aehrenleſe ꝛc. a. a. O. S. 587.

*) Buch I, Kap. 16. — Die Ueberſetzung mußte hier, wie auch anderwärts, zur Verdeutlichung des Zuſammenhangs ſich einige Freiheit erlauben, da eine wörtliche Uebertragung denſelben im Deutſchen nicht ſo anſchaulich gemacht hätte, wie er im griechiſchen Original viel kürzer gegeben iſt.

von der Seele aufstellen, damit der, welcher jene Behauptung äußerte, recht augenfällig sieht, was er damit für Dinge behauptet. — Glaukon. Was für ein Bild denn? — Sokrates. Eines von solchen Wesen, wie es solche der Fabel nach vor Alters gab, wie z. B. das Bild von der Chimära, von der Skylla, vom Kerberos, und wie noch von vielen andren gefabelt wird, daß bei ihnen viele Thiergestalten in eine verwachsen gewesen. — Glaukon. Ja freilich wird so gefabelt. — Sokrates. So schaffe dir denn einmal erstlich eine Gestalt von einem mannigfach zusammengesetzten und vielköpfigen Ungeheuer, das rundum Köpfe von theils zahmen theils wilden Thieren hat, dabei im Stande ist, sich in alle diese Thiere zu verwandeln und auch alle diese Thiere aus sich zu erzeugen. — Glaukon. Dazu erfordert's einen erstaunlich geschickten Schöpfer; indeß aber da ein Gedanke sich leichter als Wachs behandeln läßt, so soll jenes Bild in Gedanken geschaffen sein. — Sokrates. So schaffe dir denn zweitens eine Gestalt von einem Löwen, drittens in Menschengestalt einen Engel; denke dir dabei die erste Gestalt bei Weitem als die größte, die zweite auch der Größe nach als die zweite. — Glaukon. Die zwei letzteren *) Gestalten sind schon leichter; sie sind geschaffen. — Sokrates. Diese drei Geschöpfe an der Zahl verbinde nun zu

*) Nämlich der Löwe und der menschlich gestaltete Engel. Letzteren Ausdruck für das griechische ἄνθρωπος werden Alle erklärlich finden, welche bedenken, daß jenes Wort hier die höhere vernünftige Natur des Menschen bildlich bedeutet, während der Löwe den zornmüthigen Seelenbestandtheil, das vielköpfige Ungeheuer aber die Begierlichkeit vorstellt; ferner bedenken, daß durch diesen Ausdruck die Uebersetzung an Deutlichkeit im Deutschen gewinnt: denn das Wort ἄνθρωπος kömmt hier in zweierlei Bedeutung vor.

Einem, so daß sie irgendwie mit einander verwachsen sind. — Glaukon. Es ist geschehen. — Sokrates. Nun umhülle sie mit der Gestalt eines Einzelwesens, nämlich mit der eines Menschen, so daß es Dem, der nicht in das Innere zu schauen im Stande ist, sondern bloß auf die äußere Umhüllung sieht, nur als Ein lebendes Wesen erscheint, nämlich ein Mensch. — Glaukon. Die Umhüllung ist in Gedanken geschehen. — Sokrates. So lasse uns denn dem Herrn mit der Behauptung, diesem Menschen sei Unrechthun vortheilhaft und Rechtthun unzuträglich, bedeuten, daß er hiemit nichts Anderes sage, als es nütze demselben, wenn er durch Schwelgerei das vielgestaltige Ungeheuer, den Löwen und was zum Löwen gehört stark machte, wenn er dagegen den Engel durch Hunger abzehrte [p. 589] und entkräftete, so daß dieser sich müßte hinschleppen lassen, wohin jedes von jenen beiden Ungethümen wollte, und wenn er nicht eines mit dem andren zusammen gewöhnte, sondern sich einander zerbeißen, bekämpfen und auffressen ließe. — Glaukon. Ja das würde ganz dieselbe Behauptung sein, wie die dessen, welcher das Unrechtthun anpreißt. — Sokrates. Und nicht wahr, wer andererseits behauptet, daß gerechte Handlungen seien vortheilhaft, der würde damit sagen, man müsse in That und Wort sich betragen, daß dadurch in jenem Menschen der Engel seiner Brust immer kräftiger werden und auf die Zähmung jenes vielköpfigen Ungeheuers seine Sorgfalt verwenden könne, indem er dem Ackerbauer gleich die guten Triebe nährt und pflegt, die wilden am Emporwuchern hindert, an dem Muth des Löwen sich einen Gehülfen erzieht, für die Bildung aller Seelen-Bestandtheile zusammen Sorge trägt, sie unter einander sowohl wie sich selbst befreundet und in diesem Zustand erhält. — Glaukon. Ja dieß würde andererseits der Sinn dessen sein, welcher die Gerechtigkeit preißt. — Sokrates. In jeder Beziehung

also würde der Lobpreiser der gerechten Handlungen haltbare Wahrheiten behaupten, der der ungerechten unhaltbare Unwahrheiten. Denn man mag auf Vergnügen, auf guten Ruf, auf Vortheil sehen: so behauptet der Lobredner der Gerechtigkeit Wahrheit, der Tadler derselben aber gar nichts Haltbares und tadelt ohne zu kennen, was er tadelt. — Glaukon. Nein, das kennt er wohl durchaus nicht. — Sokrates. Wir wollen also jenem Herrn mit guten Worten eine andere Ansicht beibringen, denn er ist auf dem Irrwege, ohne zu wissen was er thut, und wollen an ihn die Frage richten: O Bester, sollten nicht auch die moralischen und unmoralischen Handlungen aus solchen Gründen ihre herkömmliche Geltung bekommen haben? *) Haben die moralischen Handlungen einerseits ihre Geltung nicht darum, weil sie die thierischen Bestandtheile unserer Natur unter den Engel oder vielmehr unter das Göttliche bringen, andererseits die unmoralischen, tragen sie ihren Namen nicht darum, weil sie den edlen Theil der Seele in die Sklaverei des wilden bringen? Wird jener Herr ja dazu sagen oder nein? — Glaukon. Ja, wenn er mir folgen wollte. — Sokrates. Kann es also nach dieser Untersuchung noch Jemanden geben, bei dem es als Vortheil gelten könnte, mit Ungerechtigkeit Geld zu erhaschen, wenn dabei der Fall der ist, daß er mit dem Gewinne des Geldes zugleich das Edelste seines Selbstes in die Dienstbarkeit des Schlechtesten versetzt? Oder in anderen Worten: wenn Jemand für Geld einen Sohn oder eine Tochter in die Sklaverei, und zwar in das Haus wilder und schlechter Menschen, verkaufte, so wäre dieß für ihn kein

*) Denn die Herkömmlichkeit ist als solche noch keine ächte Sittlichkeit; ächte Sittlichkeit hat aber immer herkömmliche, wohlbegründete Geltung.

Vortheil, und wenn er noch so Viel bekäme; wenn er aber erst das Göttlichste seines eigenen Selbstes unter die Knechtschaft des Ungöttlichsten und Abscheulichsten bringt, ohne daß er es sich im Geringsten dauern läßt: ist er da kein Elender und [p. 590] bringt er da für Geld nicht ein bei Weitem noch grausameres Opfer als Eriphyle *), welche für ihres Mannes Leben jene bekannte goldene Kette annahm? — Glaukon. Ja ein bei Weitem noch grausameres; denn ich will statt jenes Mannes Antwort geben.

13. Sokrates. Nicht wahr, die einzelnen moralischen Gebrechen anlangend, so gibst du demnach auch zu, daß erstlich sinnliche Ausschweifung der Begierlichkeit von Alters her aus solchen Gründen als tadelnswerth gilt, weil in solchem Wandel jenes böse, große und vielgestaltige Ungeheuer allzu freies Spiel bekömmt? — Glaukon. Ja offenbar. — Sokrates. Ferner, roher Uebermuth sowohl wie empfindelnder Mißmuth wird getadelt, wenn der löwenartige und bissige Seelenbestandtheil übertrieben wird und mit der Vernunft nicht harmonisch gestimmt wird, nicht? — Glaukon. Ja gewiß. — Sokrates. Weiter Ueppigkeit und Weichlichkeit, werden sie nicht in Rücksicht der übermäßigen Herabstimmung und Abspannung eben dieses Seelentheiles **) getadelt, wenn sie Feigheit in ihm hervorbringt? —

*) Amphiaraos, der Gemahl der Eriphyle, wußte als Wahrsager, daß ihm der Krieg gegen Theben den Tod bringen würde, und verbarg sich daher bei dem Abzuge dahin vor den übrigen Helden; Eriphyle aber verrieth ihn für einen goldenen Arm- oder Halsschmuck; denn ὅρμος kann Beides heißen. — Uebrigens hat sich die Uebersetzung hier wie auch anderwärts der Deutlichkeit wegen eine Zerlegung des einen großen Periodenbaues in zwei erlaubt.

**) Des Zornmuthes.

Glaukon. Warum sonst? — Sokrates. Ferner, die Laster des Schmeichlers und der niederträchtigen Bedientenseele, werden die es nicht, weil dann Jemand wieder eben jenen Seelenbestandtheil, den stolzen Zornmuth, unter das gemeine Ungethüm bringt, wegen des Geldes und der Freßgierde jenes Ungethüms denselben treten läßt, und von Jugend an gewöhnt statt eines Löwen ein Aeffchen zu werden? — Glaukon. Ja sicher. — Sokrates. Stubenhockerei und Handwerksweise, weßhalb, meinst du, bringen sie Schimpf und Schande mit sich? Wohl wegen etwas Anderem, als wann Jemand den edelsten Seelenbestandtheil von Geburt schon so schwach hat, daß er damit die wilden Thiere in sich nicht beherrschen kann, sondern damit ihnen dienen muß und nur die Künste für ihren Kitzel und ihre Behaglichkeit zu lernen vermag? — Glaukon. Ja offenbar. — Sokrates. Nicht wahr, damit auch der unvernünftige gemeine Mensch unter gleicher Herrschaft stehe, wie der vernünftig edelste: dürfen wir wohl behaupten, er müsse Unterthan sein jenes vernünftig Edelsten, der den Herrscher an das Göttliche in seiner Brust besitzt? Mit dieser Behauptung wollen wir jedoch nicht gemeint haben, der Unterthan müsse zu seinem, des Unterthanen, Nachtheil beherrscht werden, wie Thrasymachos von den Beherrschten wähnte: sondern, nicht wahr, wir lassen uns hiebei von dem Grundsatze leiten, daß es überhaupt für jeden Menschen das Beste ist, sich vom Göttlichen und Vernünftigen beherrschen zu lassen, am allerbesten zwar so, wenn er es als Eigenthum in seinem Inneren hat, im anderen Falle aber, daß es als Regent von Außen ihm vorgesetzt ist, auf daß wir Alle insgesammt, so viel als möglich, in Gleichheit und Brüderlichkeit leben, indem wir uns durch ein und dasselbe göttliche Prinzip lenken und leiten lassen *). — Glaukon. Ja und dieser Grundsatz ist richtig.

*) Hiernach will Platon weder eine Volks-Souveränität (Volk bedeutet im Deutschen etymologisch die Gesammtheit der Regierten!), noch eine Monarchie mit dem Wahlspruch: l'état c'est moi. — Platon's Staat ist ein Gottesstaat, wie er es hier unstreitig ausspricht. Und wohl gemerkt: Gleichheit und Brüderlichkeit sollen Folgen einer vernünftigen Erziehung und Verfassung sein, sie werden aber nicht als Staatsgesetze aufgestellt, was sehr unvernünftig ist, wie die Geschichte der alten wie der neuen Welt es auch sattsam gezeigt hat.

— Sokrates. Ja auch das positive Gesetz spricht deutlich aus, daß es so Etwas beabsichtigt, indem es Allen ohne Ausnahme *) mit seinem Schutze beisteht; es beabsichtigt Dieß auch die Kinderzucht, wenn wir den Kindern nicht freien Willen lassen, bis wir in ihnen, wie in einem Staate, eine feste Verfassung eingesetzt, bis wir durch Entwicklung des Edelsten in ihnen [p. 591] mittelst des Edelsten in uns statt unserer Aufsicht einen ähnlichen Aufseher und Gebieter in ihrer Brust aufgestellt haben, und dann erst ihnen ihre Freiheit lassen. — Glaukon. Ja dieselbe Absicht liegt auch hier zu Tage. — Sokrates. Auf welche Weise denn und aus welchem Grunde könnten wir, o Glaukon, nun noch behaupten, Unrechtthun, Unzucht oder sonst etwas Unsittliches bringe einen Vortheil, Handlungen, durch welche, wenn man an seiner Seele den größten Schaden leidet, dabei aber in einen größeren Besitz von Geld und sonstigem Ansehen gelangt? **) — Glaukon. Auf keine Weise können wir es. — Sokrates. Ferner wie behaupten,

*) Auch den Sklaven? Ja. Vergl. Wachsm. H. A. II, 1, S. 303 und sonst noch.

**) Es ist nicht nöthig, hier wie anderswo auf das Christliche der Plat. Grundsätze hinzuweisen, zumal da wir hierüber besondere ausführliche Schriften besitzen. Ich verweise besonders auf die oben schon angeführte von Dr. C. Ackermann: das Christliche in Pl. und in der Plat. Phil. Hamb. 1835.

es sei ein Glück, wenn Einer beim Unrechtthun verborgen bliebe und keine Strafe dafür zu leiden brauche? Oder leidet der verborgen Bleibende nicht noch immer mehr Schaden an seiner Seele, während bei dem, der nicht verborgen bleibt und gestraft wird, das Thierische gestillt und gezähmt, das Himmlische entfesselt und überhaupt die ganze Seele in die von Gott verordnete beste Verfassung gesetzt wird? Und durch den hiemit verbundenen Gewinn an besonnener Selbstbeherrschung, Gerechtigkeitssinn und Vernunft erlangt er wohl einen viel werthvolleren Vorzug, als ein Körper, der Kraft, Schönheit und Gesundheit bekömmt, nämlich einen in eben dem Grade werthvolleren Vorzug, als eine Seele einen Körper an Werth übertrifft? — Glaukon. Ja allerdings. — Sokrates. Nicht wahr, wer Verstand hat, wird demnach mit Anstrengung aller seiner Kräfte das Leben so einrichten, daß er erstlich in Absicht auf die in den Wissenschaften liegende geistige Nahrung nur diejenigen hoch ehrt, welche seine Seele zu einer solchen Verfassung heranbilden, das übrige Wissen aber gering anschlägt? — Glaukon. Versteht sich. — Sokrates. Daß er zweitens in Absicht auf Unterhalt und Pflege des Körpers dieselben nicht dem thierischen und unvernünftigen Gefühle der Lust und Unlust anheim stellt und darnach nur seine Lebensrichtung nimmt; ja er sieht dabei nicht einmal die Gesundheit als das Hauptziel an: er wird größere Körperstärke, Gesundheit, Schönheit nicht hochanschlagen, wenn er nicht zugleich auch an besonnener Selbstbeherrschung bei ihnen gewinnen sollte: sein Bestreben wird vielmehr dahin gehen, immer bei der Regulirung des Körpers von der Vernunft der Seele sich den Ton angeben zu lassen. — Glaukon. Ja allerdings, wenn er ein ächter Musiker sein will. — Sokrates. Nicht wahr, auch drittens wird er von der Vernunft der Seele sich den Ton angeben lassen hinsichtlich der Liebe für Thaler-

Composition *) und Thaler-Klang, und wird nicht, von der Stimme des Pöbels verführt, die Masse seines Reichthums ins Unendliche vermehren und dadurch mit unendlichen Uebeln sich behaften? — Glaukon. Nein, ich glaube nicht, daß er Letzteres thut. — Sokrates. Sondern er wird in Bezug auf Erwerb jene vernünftige Verfassung in seinem Inneren **) zur Richtschnur nehmen und wohl wachen, damit er in seinem Innern keines der dortigen drei Vermögen in der ihm bestimmten Stellung verrücke, sei es in Folge von Uebermaß an Vermögen oder in Folge von Mangel, und wird also bei solcher Richtschnur hinsichtlich des Vermögens erwerben und aufwenden, so weit es nach jener Richtschnur möglich ist. — Glaukon. Ja gewiß. — Sokrates. Was viertens Ehren anlangt, so wird er im Hinblick auf dieselbe Richtschnur [p. 592] manche annehmen und ohne Widerwillen genießen, von welchen er nämlich mit Grund annehmen darf, daß sie die Verfassung seines Innern vervollkommnen helfen; von welchen er dagegen Grund hat zu fürchten, daß sie den Bestand jener Verfassung

*) Alle musikalischen Ausdrücke werden hier offenbar in feinem attischen Witze zugleich in anderer Bedeutung gebraucht, was im Deutschen wiederzugeben schwer ist. Meine Uebersetzung drückt dieß wenigstens mehr aus, als die meiner Vorgänger. — Die finanzielle Bedeutung des Wortes *σύνταξις* anlangend, so verdient wohl hier bemerkt zu werden, daß *συντάξεις* seit 377 v. Chr. der schöner klingende Name war, in welchen die Athener ihren Bundesgenossen den verhaßteren Namen Tribut (*φόροι*) verwandelten. S. Wachsmuth's H. A. II, 1, S. 143.

**) Bezüglich der drei Seelen-Bestandtheile. Die Plat. Moral verurtheilt wie das Christenthum übermäßigen Reichthum, aber auch den Mangel, auch hierin mit einem Bibelspruch übereinstimmend: Armuth lehrt viel Böses!

zerrütten können, denen wird er ausweichen im Privat- wie im Staatsleben. — Glaukon. Demnach wird er keine besondere Lust und Liebe daran haben, sich mit den Angelegenheiten des Staates zu befassen, falls er Rücksicht auf diese Richtschnur nehmen sollte. — Sokrates. Ja wohl, ja wohl hat er Lust und Liebe dazu in dem für ihn geeigneten Staate, nicht jedoch in dem, in welchem er geboren ist, wenn nicht ein besonderes Gottesgeschick ihn hiezu bestimmen sollte. — Glaukon. Ja ich begreife; in dem Staate nämlich meinst du würde er Lust und Liebe daran haben, mit dessen Gründung wir uns eben beschäftigten, in dem im Reich der Ideen liegenden Staate, denn auf Erden einmal existirt er, glaub' ich, nirgends. — Sokrates. Nun denn ist er wohl doch im Himmel als ein heiliges Mustervorbild für Jeden aufgestellt, der ihn anschauen und durch Anschauung desselben darnach den Haushalt seines Inneren einrichten will; es liegt aber gar Nichts daran, ob er irgendwo existirt oder noch existiren wird: denn nur mit den Angelegenheiten dieses Staates allein befaßt er sich, aber mit keinem anderen. — Glaukon. Ja mit gebürender Consequenz.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 5

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertsiebenundsechszigstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1856.

Platon's
Werke.

Vierte Gruppe:

Die Platonische Kosmik.

Fünftes Bändchen.

Zehn Bücher vom Staate.

Fünftes Bändchen.

Buch X nebst ausführlicher Inhaltsübersicht und Ideengang

von

Dr. Wilhelm Wiegand,
Gymnasialdirektor in Worms.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1856.

Zehntes Buch.

1. [p. 595] Sokrates. Und in der That, überhaupt in vielen andren Bestimmungen nehme ich an unserem moralisch-idealen Staate wahr, daß wir ihn ganz nach der Richtschnur der Vernunft anlegten, insbesondere behaupte ich das aber in Rücksicht auf jene über die Poesie. — Glaukon. Welche denn? — Sokrates. Daß wir auf keinerlei Weise sie aufnahmen, so weit sie in das Gebiet der Nachahmungs-Poesie schlägt; denn daß diese durchaus nicht aufgenommen werden darf, das stellt sich meines Bedünkens jetzt noch deutlicher heraus, nachdem die (drei) Haupt-Seelenbestandtheile einzeln besonders in bestimmter Unterscheidung dargestellt worden sind*). — Glaukon. Was willst du damit

*) Ueber die Ursache, warum Platon noch einmal auf die Poesie zurückkömmt und zurückkommen muß, s. Buch III, Kap. 5 zu Ende und Kap. 8, wo von der moralischen Verwerflichkeit der nachahmenden Künste überhaupt gehandelt wird. Ich kann daher mit Schleiermacher nicht übereinstimmen, wenn er Einleitung S. 55 bemerkt, daß Niemand dieß X. Buch vermißt haben würde, wenn es unterblieben wäre. — Alle Nachahmungs-Poesie aus seinem ideal-moralischen Staate verbannt zu haben, rechtfertigt hier Platon noch mit drei Hauptgründen: 1) geistige und moralische Gehaltlosig-

sagen? — Sokrates. Unter euch gesagt (denn ihr werdet mich doch bei den tragischen und übrigen nachahmend darstellenden Dichtern nicht verrathen!), so ist offenbar sie ein Grundverderben für den denkenden Geist Aller, welche alle dergleichen poetische Produkte anhören, ohne ein Gegengift zu haben an dem gründlichen Wissen dessen, was eigentlich an denselben ist. — Glaukon. In welcher Beziehung äußerst du denn diesen Gedanken? — Sokrates. Ja, obwohl eine von Jugend auf an Homer mich fesselnde Liebe und Ehrfurcht mich genirt zu äußern was ich denke, es muß einmal heraus! Denn er ist offenbar von allen diesen feinen Theater-Helden der Ur-Lehrmeister und Hauptmann. Heraus muß es drum, was ich über ihn denke; denn eine menschliche Person darf nicht über die Wahrheit gestellt werden! — Glaukon. Ja ganz wohl! — Sokrates. So höre denn, oder vielmehr: antworte! — Glaukon. Nur gefragt! — Sokrates. Nachahmende Dar-

keit findet sich sowohl in ihren Produkten wie in ihren Producenten (Kap. 1—4 incl.); 2) eben wegen dieser Gehaltlosigkeit ist sie das beste Futter für das niederste der drei Seelen-Vermögen (Kap. 5 u. 6); 3) sie ist daher gefährlich selbst für das Seelen-Heil der schon tugendhaften Menschen; das Seelen-Heil darf man aber um kein Königreich gefährden, geschweige denn um die eitele Freude an der gehaltlosen Poesie. Zuletzt (Kap. 8) Vertheidigung gegen den eventuellen Vorwurf der Inhumanität von Seiten der Poeten, in welcher gezeigt wird, daß der Streit zwischen Dichtern und Denkern in Griechenland aus sehr früher Zeit sich datirt, daß in diesem Streit die Dichter als die Inhumansten mit Schimpf- und Verketzerungs-Ausdrücken angegriffen hätten, während die Philosophen nur ihnen Gründe entgegensetzten; könnten sie, die Dichter, diese Gründe verständig (nicht poetisch!) widerlegen, so sollten sie in den ideal-moralischen Staat wieder eingelassen werden.

stellung überhaupt, kannst du mir einen allgemeinen Begriff Dessen angeben, was sie eigentlich ist? Denn ich selbst finde es gar nicht recht zusammen, was sie eigentlich sein will. — Glaukon. Nun, da soll ich es etwa zusammen finden? — Sokrates. Wär' gar kein Wunder; denn Mancherlei schon haben blödere Augen früher gefunden als Leute mit schärferem Blicke! *) [p. 596] — Glaukon. Ja das ist der Fall; aber in Gegenwart deiner könnte ich nicht einmal das Herz fassen, eine Ansicht auszusprechen, wenn eine solche sich mir zeigt; drum richte selbst dein Auge darauf. — Sokrates. Wollen wir also von folgendem Standpunkte aus nach unserer gewöhnlichen Methode die Betrachtung beginnen? Unser gewöhnlicher Standpunkt ist nämlich, daß wir eine ideelle Einheit alle Mal bei jeder Art von Vielheiten annehmen, welchen wir denselben Namen geben, oder begreifst du's nicht? — Glaukon. Ja ich begreife. — Sokrates. So wollen wir denn auch jetzt, wenn's gefällt, einige beliebige Vielheiten annehmen: es gibt z. B. eine Vielheit von Stühlen und Tischen. — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Aber ideelle Einheiten gibt es von diesen Geräthschaften nur zwei: eine vom Stuhl, eine vom Tisch. — Glaukon. Ja. — Sokrates. Nicht wahr, nach unserer Gewohnheit drücken wir uns aus, daß der Fabrikant von jedem der beiden Geräthschaften im Hinblick auf die ideelle Einheit schafft: der eine Stühle, der andere Tische zu unserem praktischen Gebrauche; denn die abstrakte ideelle Einheit davon fabricirt uns keiner der menschlichen Werkmeister, wie wär's denn möglich? **) —

*) Anspielung auf den sokratisch-platonischen Grundsatz, daß das geistige Auge weiter und sicherer sieht als das gesundeste leibliche.

**) Die ideelle oder intelligibile (nur durch den Verstand erkenn-

Glaukon. Auf keine Weise. — Sokrates. Aber jetzt weiter, einmal folgenden Fabrikanten angesehen! Welchen Namen wirst du denn dem geben? — Glaukon. Welchem denn? — Sokrates. Welcher alle mögliche Dinge fabricirt, welche nur immer jeder einzelne der Künstler hervorbringt. — Glaukon. Von einem außerordentlichen Manne sprichst du da, und von einem, welcher den Namen eines Wundermannes verdient! — Sokrates. Paßt noch gar nicht! Wirst ihm gleich noch einen besseren und höheren Namen geben: denn derselbe Künstler kann nicht nur alle Geräthschaften bilden, sondern er bildet auch alle Erdprodukte, fabricirt alle lebenden Wesen, alles Uebrige sowohl als auch sich selbst, nebstdem Erde, Himmel, Götter, Alles am Himmel und im Hades unter der Erde, — Alles mit einander fabricirt er! — Glaukon. Ja da sprichst du von einem Erzwundermann und Tausendkünstler! — Sokrates. Es kömmt dir unglaublich vor? Nur mir eine Antwort auf folgende Frage gegeben! Soll es ganz und gar nicht nach deiner Ansicht einen solchen Fabrikanten geben, oder kann er auf gewisse Weise die genannten Dinge alle machen, auf gewisse Weise aber auch nicht? Oder merkst du noch nicht, daß du selbst auf eine gewisse Weise im Stande wärest, alle jene Dinge zu machen? — Glaukon. Und worin besteht denn diese Weise? — Sokrates. Hat gar keine Schwierigkeit, sondern läßt sich vielfach *) und schnell bewerkstelligen, am schnellsten wohl,

bare) Einheit ist naiver antiker Ausdruck für den modernen: Begriff. — Uebrigens übersetze ich κλίνη mit Stuhl, weil Belt oder Bettgestell das griechische Wort auch nicht ganz übersetzt und in den weiter unten nothwendig werdenden Compositionen (wie z. B. die von Bettmacher) dem deutschen Ohre eben so zweideutig wie unerträglich ist.

*) Durch jede das Licht reflektirende Fläche.

wenn du einen Spiegel zur Hand nehmen und überall herum tragen wolltest; da wirst du bald eine Sonne machen und sonstige Himmelskörper, bald dich selbst sowohl wie alle übrigen lebenden Wesen, überhaupt alle eben genannten Kunst- und Naturprodukte. — Glaukon. Ja freilich dem Scheine nach, aber wohl nicht in Wahrheit! — Sokrates. Ganz gut, und recht zu Passe kömmst du da mit dieser Antwort unserer Untersuchung! Denn zu solchen Künstlern, halt' ich dafür, gehört auch der Maler, oder nicht? — Glaukon. Ja wohl. — Sokrates. Aber, wirst du, glaub' ich, einwenden, seine Fabrikate seien keine wirklich wahren; und doch fabricirt auch auf eine gewisse Weise der Maler einen Stuhl, oder nicht? — Glaukon. Ja freilich, aber auch er nur einen scheinbaren.

2. Sokrates. Wie steht's dagegen mit dem eigentlichen Macher des Stuhles aus? Nicht wahr, eben [p. 597] stelltest du ja doch den Satz auf, nicht den allgemeinen ideellen Begriff davon, in welchem nach unserer Lehre besteht was ein Stuhl eigentlich ist, fabricire er, sondern diesen oder jenen individuellen Stuhl? — Glaukon. Ja den stellte ich auf. — Sokrates. Nicht wahr, wenn er macht, was eigentlich nicht ist, so macht er auch nichts Wesenhaftes, sondern nur was Aehnliches vom Wesenhaften, das Wesenhafte aber nicht; daß aber das Produkt des Stuhlmachers oder das eines andren handarbeitenden Künstlers eine vollkommene Wesenheit sei, — wenn das Jemand behauptete; so würde dieser demnach keine Dinge von Grund und Wahrheit vorbringen. — Glaukon. Freilich nein, wenigstens nach den Grundsätzen Derer, welche sich mit solchen philosophischen Materialien beschäftigen. — Sokrates. Demnach dürfen wir es nicht auffallend finden, daß ein solches Produkt *) im Vergleich mit dem ewig währenden Sein

*) Der wirkliche Stuhl.

ein ganz schwaches Sein hat. — Glaukon. Freilich nicht. — Sokrates. Wollen wir nun an eben diesen Beispielen den vorhin erwähnten Nachahmer untersuchen, was er eigentlich ist? — Glaukon. Ja, wenn's gefällig ist. — Sokrates. Nicht wahr, dreierlei Stühle kommen da heraus? Ein ursprünglich ideell existirender, welchen wohl nach meiner Ansicht wenigstens ein Gott *) geschaffen hat, oder wer sonst? — Glaukon. Niemand anders, deni' ich. — Sokrates. Zweitens einer, welchen der Stuhlmacher gezimmert hat. — Glaukon. Ja. — Sokrates. Drittens einer, welchen der Maler gemalt hat, oder nicht? — Glaukon. Ist so. — Sokrates. Also Maler, Stuhlmacher und Gott sind drei Meister für drei Arten von Stühlen. — Glaukon. Ja drei. — Sokrates. Der Gott nun erstlich hat, sei es daß es ihm so beliebte oder daß vermöge einer höheren Nothwendigkeit nicht mehr als einen ursprünglich ideellen Urstuhl schaffen durfte, nur jenen Einen eigentlichen Stuhl gemacht, welcher der wahre wesenhafte ist; zwei aber oder mehrere dergleichen Stühle sind nicht geschaffen worden von dem Gotte und werden auch nicht geschaffen werden. — Glaukon. Warum denn? — Sokrates. Weil, wenn er auch nur zwei machen sollte, von Neuem darüber Ein ideelles Urbild erscheinen würde, dessen Bild wiederum jene zwei an sich trügen, und dieses neue ideelle Urbild würde dann der

*) Schleiermacher und Schneider übersetzen: „Gott", ohne Artikel, eben so Cousin: „Dieu"; nach der griech. Syntaxis vom Artikel ist aber: ein Gott zu übersetzen, was in Bezug auf die plat. Theologie von Bedeutung ist. Wenn später Platon ὁ θεός sagt, so ist es dann der bestimmte, dem menschlichen Stuhl-Zimmerer und dem menschlichen Maler entgegengesetzte Gott, der Alles gemacht hat, aber möglicher Weise, wie gleich unten es heißt, unter einer höheren Nothwendigkeit.

wesenhafte Stuhl sein und nicht jene zwei *). — Glaukon. Ja recht. — Sokrates. Weil nun diese Unfüglichkeiten, denk' ich, der Gott natürlich wußte: so hat er nur jenes Eine ideelle Urbild von Stuhl geschaffen, weil er in Wahrheit Schöpfer eines wahrhaft wesenhaften Stuhles sein wollte, aber nicht von diesem oder jenem individuell bestimmten Stuhle, und auch kein individuell bestimmter Stuhlmacher. — Glaukon. Ja offenbar. — Sokrates. Wollen wir nun erstlich diesen Gott den Ur-Schöpfer von diesem Dinge oder mit sonst einem ähnlichen Namen benennen? — Glaukon. Ja ganz mit Recht, dieweil er ja von Uranfang an dieses ideelle Ding und alle übrigen geschaffen hat. — Sokrates. Und wie nennen wir zweitens den Zimmerer des Stuhles? Nicht etwa den Meister davon? — Glaukon. Ja. — Sokrates. Und drittens der Maler, nennen wir etwa auch diesen den Meister und Schöpfer von so einem Dinge? — Glaukon. Keineswegs. — Sokrates. Aber was soll denn der nach deiner Erklärung vom Stuhle sein? — Glaukon. Da scheint mir wenigstens der angemessenste Name der zu sein: Nachahmer von dem Dinge, von welchem jene die Meister sind. — Sokrates. Gut! Den Verfertiger des von der wahren Urschöpfung an erst den dritten Rang einnehmenden Produktes nennst du also einen Nachahmer? — Glaukon. Allerdings ja! —

*) Der Verstand im platonischen Sinne, das menschliche Reflections- und Abstractions-Vermögen, welches nur der Diener der Vernunft ist, duldet keine (sei es von dem leiblichen Sinne oder vom inneren Sinne zugeführte) Vielheiten, sondern er muß vermöge eines ewigen Denkgesetzes alle augenblicklich zu Einheiten oder einheitlichen Begriffen verarbeiten. Vergl. Fr. Jacobi's: Ueber eine Weissagung Lichtenberg's Bd. III, S. 224 ff. und die Beil. zu: Von den göttlichen Dingen ꝛc. ebend. S. 435.

Sokrates. Demnach wird auch der Schauspielmacher, dafern er ein Nachahmer ist, eigentlich nur ein Abbild im dritten Grade, z. B. von dem Ur- und wahren Könige geben, und so alle übrigen Nachahmer überhaupt. — Glaukon. Ja demnach. — Sokrates. Ueber den eigentlichen Begriff des Nachahmers überhaupt wären wir also einmal im Reinen; [p. 598] aber über den Maler insbesondere gib mir noch Antwort auf folgende Frage: scheint er dir jenes ideelle Urbild von jedem Dinge in der Schöpfung nachahmen zu wollen, oder die Produkte der menschlichen Meister? — Glaukon. Die der menschlichen Meister. — Sokrates. So wie sie sind, oder wie sie scheinen? Denn das ist noch bestimmter anzugeben. — Glaukon. Wie verstehst du das? — Sokrates. Auf folgende Weise: ein Stuhl z. B., wenn du ihn von der Seite oder von vorn oder wie immer ansiehst, hat er da nicht jedes Mal eine von der vorigen verschiedene Gestalt, oder ist eigentlich kein Unterschied vorhanden sondern nur der Schein von einer Verschiedenheit, und so hinsichtlich aller Dinge überhaupt? — Glaukon. Ich meine Letzteres: es ist nur ein Schein von Unterschied vorhanden, aber kein eigentlicher. — Sokrates. Diesen Punkt nun halte fest im Auge! Für welchen der beiden Zwecke hinsichtlich jeden Dinges ist Malerei vorhanden: für das Nachahmen des Wesenhaften, wie es wirklich ist, oder für das des Scheinenden, wie es sich im Scheine gibt, d. h. ist sie eine Nachahmung von Schein oder von wesenhafter Wahrheit? — Glaukon. Vom Scheine. — Sokrates. Weit also von der wesenhaften Wahrheit ist offenbar die Nachahmung entfernt; deßwegen macht sie auch alles Mögliche nach, weil sie sich nur mit dem Oberflächlichsten eines jeden Dinges befaßt, und dazu noch mit einem Schattenbilde davon. So wird der Maler in unserem Beispiele einen Schuhmachermeister, einen Zimmermeister und überhaupt alle

übrigen Meister malen, ohne das Geringste von allen diesen Professionen zu verstehen; dessen ungeachtet aber wird er, wenn er ein guter Maler ist, durch das Bild von einem Zimmermann und durch Hinstellung desselben aus der Ferne Kinder sowie unvernünftige Menschen zur Verblendung *) verführen, als wär' es ein Zimmermann wie er leibt und lebt. — Glaukon. Ohne Zweifel. — Sokrates. Aber, mein Freund, dieß gilt, denk' ich, nicht von dem Maler allein; denn von allen dergleichen Leuten, deren Beschäftigung in die Nachahmung einschlägt, muß man folgenden Gedanken fest halten: falls Jemand von einem Gewissen **) berichtete, er habe in ihm ein Wesen menschlicher ***) Natur kennen gelernt, das nicht nur alle Künste und Professionen, sondern auch von allen übrigen Wissenschaften, wovon jede die Aufgabe eines Einzelnen ist, jeden möglichen Zweig so gut als irgend einer verstände: so muß man von einem solchen Berichterstatter annehmen, daß er ein einfältiger Mensch ist, daß er offenbar auf eine Art Taschenspieler und Nachahmer gerathen war und von diesem zur Verblendung,

*) Den Accusativ bei dem im Dativ stehenden Infinitiv findet man von Stallbaum schwerlich erklärt; ich folge der Schneider'schen Erklärung mit der Ausnahme, daß ich τῷ δοκεῖν mit: zur Verblendung übersetze, statt: zum Glauben. Was ἐξαπατῷ τῷ δοκεῖν hier heißt, erklären ganz einfach die gleich darauf folgenden Worte: ἐξηπατήθη ὥστε ἔδοξεν ꝛc.

**) Auch bei dieser Stelle bin ich der Erkl. u. Interpunction Schneiders gefolgt. Unter dem „Gewissen" ist wohl hier, obwohl der Satz wie die zwei ersten Kapitel überhaupt generell gehalten wird, schon tecte kein anderer als Homer gemeint. S. Aehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 591.

***) Ein Gott kann natürlich (nach dem Glauben der Griechen) was ein Mensch nicht kann.

Jener sei ein Allwisser, verführt wurde, aus keiner anderen Ursache, als weil jener Einfalt nicht im Stande ist, zu prüfen, was wahre Wissenschaft, was Unwissenheit, was Nachahmung ist. — Glaukon. Ja ganz recht.

3. Sokrates. Nicht wahr, auf der Grundlage dieser allgemeinen Untersuchung müssen wir nun die besondere über die dramatische Dichtung überhaupt und vornehmlich über ihren Hauptmann Homer anstellen, dieweil wir von einigen Leuten *) hören:

*) Wer sind diese „Einige" hier? Wenn auch die Ansicht derselben in Griechenland ganz allgemein war, so zeigt doch der Ausdruck τινῶν, daß hier eine bestimmte Menschenklasse gemeint wird. Man kann hier an die Sophisten denken, welche sich, was namentlich auch aus unserer Stelle hier begreiflich wird, eifrigst mit Homer abgaben (vergl. Platon's Hippias minor und Wolf's Proleg. p. 168), und welche sich gleichfalls rühmten (s. Hipp. minor p. 368 u. Cic. de Orat. III, 32), daß sie nicht nur alle Wissenschaften gründlich verständen, sondern auch als praktische Neallehrer die Verfertiger ihrer Kleidungsstücke seien; man kann aber auch vielleicht mit noch mehr Grund an die Rhapsoden denken, welche damals von ihrer ursprünglichen Würde herabsanken und als eine andere Art von Sophisten den Homer meist aus schnöder Gewinnsucht als Nonplusultra aller möglichen Weisheit anpriesen. Zu dieser Ansicht veranlaßt der plat. Dialog Jon, namentlich von p. 336 C, wo der anmaßliche Rhapsode seinem Homer und sich selbst eine Allwissenheit beilegt, aber auch ziemlich derb und ganz im Geiste des Raisonnement hier in der Politie zu Schande gemacht wird. Gerade wie an unserer Stelle, so wird auch dort (p. 334) gezeigt, daß der Dichter nicht in Folge einer gründlichen Wissenschaft, sondern nur in Folge einer gewissen unklaren und haltlosen Gefühlsaufregung rede. Vergl. Nitzsch in seiner Præfat. zu Platon's Jon p. 4 u. 9 und unsere Abhandlung: „Ueber den Zweck, welchen Platon bei Abfassung seines Dialogs Jon vor Augen gehabt" — in der Darmst. Allg. Schulzeitung 1828, Nro. 159, wo ich auch die bestrittene Aechtheit dieses Dialogs dargethan zu haben glaube.

„diese Dichter hätten nicht nur alle Künste, sondern auch alle in das praktische Menschenleben sowie in die speculative Naturphilosophie einschlagenden Wissenschaften inne; denn der gute Dichter müsse natürlich, wenn er über einen Gegenstand schön dichten wolle, das wissen worüber er dichtet, oder er wäre gar nicht im Stande zu dichten." Es muß natürlich nun nach unseren vorhinigen Grundsätzen untersucht werden, ob jene Leute nicht auf Nachahmer der vorhin beschriebenen Art gerathen sind, von ihnen sich haben anführen lassen und daher bei Betrachtung ihrer Produkte [p. 599] nicht bemerken, daß diese Nachahmer drei Grade vom wahren Sein entfernt sind, und daß es einem gar leicht ist darüber zu dichten, ohne die eigentliche Wahrheit davon zu kennen (denn Trugbilder und keine wirkliche Wesenheiten stellen ja die Nachahmer dar); oder ob die Behauptung von jenen einigen Leuten doch begründet ist und die guten Dichter wirklich ein Wissen über die Dinge haben, worüber sie dem Volke herrlich zu reden scheinen. — Glaukon. Ja allerdings das ist zu prüfen! — Sokrates. Glaubst du nun bei dieser Alternative, es würde Einer, wenn er Beides darstellen könnte, sowohl das nachzuahmende Orginal wie das Schattenbild davon, sich im Ernst auf die Profession von Schattenbildern legen und diese sich in dem Glauben zum Ziele seines Lebens setzen, als habe er den besten Theil erwählt? *) — Glaukon. Nein, ich einmal glaub' es nicht. — Sokrates.

*) Ich folge der von Schneider gegen Stallbaum verth. Vulgata. Vergl. meine Aehrenlese ꝛc. a. a. O.

Sondern er würde, denk' ich, wenn er denn doch in Wahrheit von den Dingen eine gründliche Wissenschaft hätte, welche er alle nachahmt, sich mit mehr Eifer auf die Heldenthaten verlegen als auf die nachahmenden Schildereien davon, würde eher sich anstrengen viele schöne eigene Werke als Denkmale von sich zu hinterlassen, würde viel eher der Gepriesene als der Preisende sein wollen *). — Glaukon. Ja ich glaube; denn nicht nur die Ehre, sondern auch der Vortheil ist auf dieser Seite von schwerem Gewichte. — Sokrates. Ueber manche andere Zweige des Wissens wollen wir nun Homer oder überhaupt jeden andren der Dichter nicht zu Rede stellen, wie etwa durch die Fragen: wenn denn wirklich ein Heilkünstler unter ihnen und nicht blos ein Nachahmer heilkundiger Phrasen gewesen wäre: welche Leute denn da ein Dichter aus der alten oder neueren Zeit, wie z. B. Asklepios, gesund gemacht haben solle; oder welche Schüler er in der Heilkunde hinterlassen habe, wie z. B. jener Asklepios seine Jünger? Auch wollen wir die Dichter ferner über die übrigen Künste nicht fragen, sondern es ihnen hierin hingehen lassen; aber über die wichtigsten Gegenstände, worüber zu sprechen sich Homer unterfangen hat, über Kriegsschlachten und Heeresführung, über Staatsverwaltung und Menschenbildung, darüber müssen wir pflichtgemäß ihn durch Vorlegung folgender Fragen examiniren. „Mein lieber Homer, wenn du denn in Absicht auf geistige Tüchtigkeit nicht etwa gar im dritten Grade von der Wahrheit entfernt stehst, als ein Schatten-

*) Auch der große Staatsmann Themistokles sündigte nach dem Berichte Plutarch's gegen die orthodoxe Verehrung Homer's, als er auf die Frage, ob er lieber Achill oder Homer sein wolle, die mit unserer Stelle sinnverwandte Antwort gab: „Willst du lieber Sieger bei Olympia oder der Herold der dortigen Sieger sein?"

bildfabrikant wie wir den Nachahmer definirt haben, sondern nur im zweiten Grade und demnach im Stande sein mußtest praktisch zu erkennen, welche Lebenseinrichtungen die Menschen sowohl im Häuslichen wie im Staatsleben besser oder schlechter machen: so gib nur Red' und Antwort, welcher Staatshaushalt durch dich besser eingerichtet ist, wie z. B. durch Lykurg Lakedämon, und wie durch sonst viele Andere es noch viele große und kleine Staaten wurden? Welcher dagegen rühmt dich als guten Gesetzgeber und seinen Heiland? So rühmen z. B. Italien und Sicilien Charondas, wir unseren Solon; wer aber dich? Wird er einen angeben können? — Glaukon. Ich glaube nicht; wenigstens wird keiner angeführt, nicht einmal von den Homeriden *). — Sokrates. Nun da wird wohl aus den Zeiten Homer's eines Krieges [p. 600] gedacht, welcher unter seinem Commando oder auf seinen Rath glücklich geführt wurde? — Glaukon. Gar keiner! — Sokrates. Nun da werden denn von ihm, als einem praktischen Kopfe für das Leben, viele geistreiche Erfindungen in Bezug auf Künste und andre bürgerliche Geschäfte berichtet, wie dieß wiederum in dieser Beziehung von Thales aus Milet und von Anacharsis aus Skythien geschieht? **) — Glaukon. Keineswegs so Etwas! — Sokrates. Nun denn, wenn demnach Homer kein Held in dem Kriegs- und Staatsleben war, so wird doch vielleicht von ihm

*) Rhapsoden, welche sich besonders auf das Absingen der homerischen Gedichte legten.

**) Von Thales werden hier offenbar nur seine physikalischen und mathematischen Erfindungen gemeint: bei Anacharsis wird wahrscheinlich an die ihm nachgerühmte Erfindung des Blasebalges, des zweiseitigen Ankers ꝛc. gedacht. Die Ausleger verweisen auf Diog. Laert. I, 24 u 105; Herod. I, 74, 75 u. 179, sowie auf Aristot. Politic. I, 11.

erzählt, daß er im Privatleben *) das Haupt einer geistigen Bildungsschule bei Lebzeiten für Einige war, welche ihm wegen seines lehrreichen Umganges anhiengen und dann an ihre Nachfolger eine gewisse hometische Lebensregel fortpflanzten, wie z. B. Pythagoras schon zu seiner eigenen Lebzeit aus diesem Grunde einen ausgezeichneten Anhang hatte und auch jetzt noch seine Nachfolger, welche den Namen einer pythagoreischen Lebensregel führen, dadurch als ausgezeichnet unter den Uebrigen gelten? — Glaukon. Auch wiederum von der Art wird Nichts berichtet; denn der Fleischmann **), o Sokrates, der Jünger Homer's muß gewiß in Ansehung seiner geistigen Bildung noch lächerlicher gewesen sein als hinsichtlich seines Namens, wenn die Berichte über Homer wahr sind. Es wird nämlich als Sage berichtet, daß von Seiten eben jenes eine große Vernachläßigung gegen jenen Herrn und Meister vorgefallen sei, als er am Leben war ***).

*) Diese Stelle ist merkwürdig hinsichtlich des speculativ-moralischen Unterrichtwesens. Es wird im Sinne des Alterthums nicht für ein Staatsgeschäft angesehen, während gemeinnützige praktische Erfindungen als Verdienste um den Staat gelten.

**) Ueber diesen Fleischmann oder Fleischgeburt (wie Schneider in der Anmerkung hiezu in seiner Ausgabe übersetzt) haben wir mancherlei Nachrichten (vergl. Fabric. Bibl. Gr. I, 4 und die von Stallb. angef. Stellen); aber die, welche unsere Stelle näher beleuchten sollte, scheint gerade zu fehlen.

***) Ich halte mit dem französischen Uebersetzer V. Cousin dafür, daß diese Stelle an einem Fehler leidet, so sehr sich Schneider in einer langen Note bemühet, die Vulgata zu vertheidigen. Entweder ist ὅτε ἔζη als Glosse zu streichen oder mit Heyne und Ast ἀπ' oder ὑπ' statt ἐπ' zu schreiben, wenn man nicht

4. Sokrates. Ja berichtet wird's nur als Sage; aber, mein lieber Glaukon, wenn Homer wirklich im Stande gewesen wäre, Menschen geistig zu bilden und moralisch besser zu machen, als ein Mann der in dieser Beziehung nicht nur Nachbildungen zu liefern sondern mit praktischem Verstande zu verfahren verstand: müßte er da nicht wohl sich viele Anhänger verschafft haben und müßte er nicht von ihnen sehr geehrt und geschätzt worden sein? Können ja doch ein Protagoras von Abdera, ein Prodikos von Keos und Andre dergleichen mehr durch den Unterricht ihres Privat-Umganges ihre Zeitgenossen in den Glauben versetzen, daß sie weder ihr Haus noch ihren Staat zu verwalten im Stande sein würden, wenn nicht dieselben ihre Lehrmeister wären, und wegen dieser ihrer praktischen Weisheit sind sie so beliebt, daß ihre Anhänger sie fast auf den Händen herum tragen! Und da sollen nun einen Homer, als Förderer geistiger Tüchtigkeit unter seinen Mitmenschen, oder einen Hesiod, die Zeitgenossen haben herumziehen und bänkelsängern lassen! Ja, würden sie nicht mehr an ihnen als an dem Geldbeutel gehängt und sie eingeladen haben, bei ihnen im Hause zu wohnen, und würden sie nicht, falls die Einladung fruchtlos geblieben wäre, selbst ihrem Unterrichte auf allen ihren Wegen nachgezogen sein, bis sie ihren Theil an der geistigen Heilslehre empfangen hätten? — Glaukon. Ja, Sokrates, du scheinst mir durchaus Recht zu haben. — Sokrates. Wir dürfen

lieber den ganzen Satz als ein altes Glossem von τὰ λεγόμενα ansehen will, was ich bereits in meiner Aehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 591 und 592 auf den Vorgang des Aristides hin (Or. Plat. III) gethan habe. — Uebersetzt hat Schneider die Stelle ziemlich frei, gegen seine Gewohnheit, und nicht übereinstimmend mit seiner Vertheidigung: „daß er noch bei seinen Lebzeiten sehr vernachläßigt worden sei."

also als ausgemacht annehmen, daß alle Künstler in der Nachahmungs-Poesie *) von Homer an gerechnet, in Absicht auf geistige Tüchtigkeit und die andren Gegenstände ihrer Darstellung nur nachahmende Schattenbild-Künstler sind und reelle Wahrheit nicht erfassen; sondern, um in dem vorhinigen Beispiel fortzufahren, der Maler stellt einen Schuhmacher nur zum Scheine [p. 601] hin, ohne daß er selbst etwas von der Schuhmacherei versteht noch die Leute, für welche er ihn darstellt, indem diese nur nach den Farben und Umrissen gucken, nicht wahr? — Glaukon. Ja allerdings. — Sokrates. Und eben so dürfen wir natürlich auch von dem dramatisch darstellenden Dichter sagen, daß er gleichsam auch nur Farben von dieser und jener Kunst und Wissenschaft in Floskeln und Phrasen auftrage, ohne selbst davon etwas gründlich zu verstehen als eben das Nachahmen, so daß es dann anderen eben so unverständigen Menschen, welche nur den Glanz der Phrasen begaffen, eine ganz gediegene Darstellung zu sein scheint, mag sie nun über eine Schuhmachergesell- oder Feldherrn- oder überhaupt über jede beliebige Stelle handeln, wenn es nur in Versen sowie n musikalischer Takt- und Tonart **) geschieht: so groß sei der Zauber,

*) Schleiermacher übersetzt hier ποιητικοί, wie auch Schneider, mit „Dichter" und bemerkt, daß das Wort blos auf die epischen und dramatischen zu beziehen sei. Dieß und noch mehr liegt aber in dem Worte ποιητικοί: denn ποιεῖν entspricht nicht unserem deutschen Dichten (Frequentativum von Denken), sondern heißt ursprünglich: äußerlich, also auch dramatisch darstellen. Nicht nur die Tragiker und Komiker dichteten zunächst für dramatische Darstellung, sondern auch bekanntlich die Epiker (durch die Rhapsoden).

**) Der Vortrag der epischen Gesänge durch die Rhapsoden sowie der Tragödien im Theater durch die Schauspieler geschah auf musikalische Weise, etwa nach Art unseres Recitativs. Uebrigens war die grata negligentia dieser Periode im Deutschen nicht wörtlich übersetzbar.

welchen eben diese musikalische Begleitung von Natur ausübe! Denn entblößt von dem Farbenglanz des musikalischen Zaubers und rein nach dem bloßen Texte vorgetragen, weißt du, glaub' ich, wie die Produkte der dramatisch darstellenden Dichter erscheinen; denn du weißt es wohl aus Erfahrung *). — Glaukon. Ja ich einmal! — Sokrates. Nicht wahr, sie sehen dann aus wie die Gesichter jugendlicher aber nicht schöner Menschen, wann sie die Jugendblüthe verlieren? — Glaukon. Ein ganz richtiger Vergleich! — Sokrates. Komm' mit mir jetzt zu einer weiteren Betrachtung: das ein Schattenbild äußerlich darstellende Kunst-Genie, der Nachahmer, versteht nach einem ausgemachten Satze gar Nichts vom Wesenhaften, sondern nur Etwas vom Scheine, nicht so? — Glaukon. Ja. — Sokrates. Aber wir dürfen diesen Satz nicht zur Hälfte **) ausgeführt lassen. Ein Maler, denken wir, malt sowohl Zaum wie Gebiß? — Glaukon. Ja. — Sokrates. Es fabricirt sie aber der Sattler und der Schmied?

*) Die Erfahrung Glaukon's bezieht sich wahrscheinlich auf die festlichen Chöre sowohl als die dramatischen, denn er war ja nach Buch III, p. 398 D u. VIII, p. 548 D, E ein großer Musikfreund. Der sprachliche Theil und Gedankengehalt jener Chöre wurde gegen die Zeit des peloponnesischen Krieges, d. h. gegen die Zeit des politischen und geistigen Verfalls, gleich unseren Operterten, immer unnatürlicher und erbärmlicher.

**) Bis Kap. 4 incl. wird die Gehaltslosigkeit der Nachahmungspoesie nachgewiesen; bisher geschah diese Nachweisung erstlich in ihren Produkten; die zweite Hälfte dieser Nachweisung zeigt sie auch in den Producenten. Vergl. unsere Anmerk. oben zu Kap. 1.

— Glaukon. Ja wohl! — Sokrates. Versteht denn nun auch der Maler, welche Eigenschaften der Zaum und das Gebiß haben müssen? Oder versteht das nicht einmal der, welcher sie fabricirt: der Schmied und der Sattler, sondern nur Jener allein, der sie braucht: der Reiter? — Glaukon. Ganz richtig. — Sokrates. Wird's nun nicht überhaupt so in allen Dingen sein? — Glaukon. Wie? — Sokrates. Daß es überhaupt bei jedem Dinge drei Wissenschaften gibt: die des Gebrauches, die der Fabrikation, die der Nachahmung? — Glaukon. Ja. — Sokrates. Nicht wahr, Tüchtigkeit, Schönheit, Rechtlichkeit eines jeden Geräthes, lebenden Wesens, Handelns bezieht sich auf sonst nichts Anderes als auf den Gebrauch, wofür ein jedes bestimmt ist, rühre diese Bestimmung nun von Menschen oder von der Natur her? — Glaukon. Ja so ist's. — Sokrates. Mit großer Nothwendigkeit folgt also daraus, daß der Gebrauchende von jedem Etwas auch der Erfahrendste sein und dem Fabricanten berichten muß, welche Exemplare er vom Gegenstand, den er gebraucht, gut oder schlecht in Absicht auf den Gebrauch macht; so z. B. der Flötenspieler berichtet dem Flötenmacher, welche Flöten im Spielen taugen, und gibt ihm auf, wie er sie machen soll, und dieser befolgt gläubig seine Vorschriften. — Glaukon. Ja. — Sokrates. Nicht wahr, der Erstere berichtet als ein Wissender über gute und schlechte Flöten, während Letzterer nur als ein Glaubender *) die Verfertigung bewerkstelligt? — Glaukon. Ja.

*) *Πίστις* und *πιστεύειν* drückt überhaupt das unbedingte Vertrauen auf Etwas aus, indem man sich seiner eigenen Ansicht oder Prüfung begibt; oben in Buch VI hieß bei Behandlung der Erkenntniß-Theorie *πίστις* das unbedingte Vertrauen auf die Sinne, nach dem Zusammenhange in dieser Stelle drückt es die sog. praktische Routine in irgend einem Geschäfte aus, die Einer sich nicht durch gründliche Wissenschaft oder Theorie erwirbt, sondern auf Treu' und Glauben von einem Anderen überliefert bekömmt und sich mechanisch aneignet.

— Sokrates. Von einem und demselben Instrumente wird also in Bezug auf Brauchbarkeit und Unbrauchbarkeit der Fabricirende davon nur darum den rechten Glauben haben, weil ihm der Wissende zur Seite steht und er nothgedrungen auf den Wissenden hören muß [p. 602]; dagegen der davon Gebrauch machende Künstler hat Wissenschaft. — Glaukon. Ja wohl. — Sokrates. Der Nachahmer dagegen, hat der aus dem Gebrauche eine Wissenschaft bezüglich der von ihm gemalten Dinge, ob sie schön und richtig oder es nicht sind, oder hat er einen richtigen Glauben in Folge der nothwendigen Verbindung mit dem Wissenden und der Angabe, wie er die Dinge machen soll? — Glaukon. Keines von Beiden. — Sokrates. Der Nachahmer hat also in den Dingen, welche er nachahmt, in Bezug auf Güte und Schlechtigkeit weder ein Wissen noch einen richtigen Glauben. — Glaukon. Es scheint hiernach nicht. — Sokrates. Ein großer Doktor wäre da der in der Poesie sich mit nachahmender Darstellung befassende Künstler in Bezug auf die Wissenschaft Dessen, worüber er dichtet? — Glaukon. Nein, kein sonderlicher! — Sokrates. Aber dessen ungeachtet wird er doch seine Nachahmung forttreiben, ohne bei dem einzelnen Dinge zu wissen, wiefern es unbrauchbar oder brauchbar ist; sondern er wird nur Das nachahmen, was dem großen und ebenfalls auch keine Wissenschaft davon besitzenden Haufen schön zu sein scheint. — Glaukon. Nichts Anderes. — Sokrates. Dieser Beweis einmal steht nun, sollte ich doch meinen, bei uns hinlänglich fest, daß erstlich das Nachahmungs-

Genie gar kein ordentliches Wissen besitzt, sondern die nachahmende Kunst nur eine Spielerei und keine ernstliche Beschäftigung ist; daß zweitens die, welche sich mit dramatisch darstellender Poesie, sei es in theatralischen Jamben oder epischen Hexametern befassen, Nachahmer im höchsten Grade sind. — Glaukon. Ja wohl der Beweis dieser zwei Sätze steht einmal fest.

5. Sokrates. Wohlan denn zu Numero zwei! Nicht wahr, in Bezug auf diese Nachahmung ist bereits bewiesen, daß sie mit einem im dritten Grade von der Wahrheit entfernten Objekte sich beschäftigt, nicht? — Glaukon. Ja. — Sokrates. Daran knüpft sich nun die weitere Frage: auf welches der menschlichen Seelenvermögen ist sie mit der ihr eigenen Wirkungskraft offenbar gerichtet? — Glaukon. Was ist denn das für ein Vermögen, wovon du hier redest? — Sokrates. Ich will mich darüber in Folgendem erklären: eine und dieselbe Größe, in der Nähe und der Ferne durch das Gesicht wahrgenommen, erscheint uns wohl nicht gleich? — Glaukon. Nein. — Sokrates. So erscheinen uns dieselben körperlichen Gegenstände krumm und grad, je nachdem wir sie in oder außer dem Wasser schauen, ferner dieselben gezeichneten Gegenstände bekanntlich hohl und erhaben gleichfalls in Folge einer bei den Farben statthabenden Täuschung des Gesichtssinnes, und so hat überhaupt eine jede sinnliche Verblendung der Art offenbar ihren Grund in unserer Seele: dieser schwache unheile Theil von unserer Natur ist es nun, auf welche die Zeichen- und Malerkunst, die Kunststückmacherei und die vielen übrigen Taschenspielereien ähnlicher Art es anlegen und kein Blendmittel unversucht lassen. — Glaukon. Ja richtig. — Sokrates. Erscheinen nun nicht das Messen, Rechnen und Wägen gegen jene Sinnentäuschungen als die geeignetsten Hülfsmittel, in Folge welcher nicht der Eindruck der sinnlichen Erscheinung

vom Größeren oder Kleineren oder Mehreren oder Gewichtigeren in uns das Urtheil regiert, sondern ein Vermögen, welches jene sinnlichen Erscheinungen vorher objektiv zu berechnen, zu messen und zu wägen verstand? — Glaukon. Ja wohl! — Sokrates. Aber dieß ist doch nun das Geschäft des rechnenden *) Verstandes und Vernunftvermögens in unserer Seele? — Glaukon. Ja freilich ist es das Geschäft nur dieses vernünftigen Seelenvermögens. — Sokrates. Wenn dieses Seelenvermögen des Verstandes aber die sinnlichen Eindrücke mit seinem Maßstabe prüft und dann findet, daß diese oder jene Dinge größer oder kleiner sind als diese oder jene (welche die Sinne als gleich darstellten), oder auch daß Dinge gleich sind (welche jene als verschieden ansehen): so kommen ihm oftmals über dieselben Gegenstände zugleich (mit den Sinnen-Wahrnehmungen) ganz widersprechende Resultate heraus **). — Glaukon. Ja. — Sokrates. Nicht

*) Die moderne Philosophie würde statt des rechnenden Verstandes sagen: des reflektirenden und abstrahirenden Verstandes. Messen, rechnen, wägen und dergleichen sind die hauptsächlichsten Funktionen desselben sowohl hinsichtlich der Wahrnehmungen der leiblichen Sinne als auch der des inneren Sinnes, der Vernunft. Ausführlicher hierüber habe ich mich verbreitet in der Abh.: Ueber die Stufen der menschlichen Erkenntniß, im Wormser Prüfungs-Progr. 1841. Das altdeutsche und noch im Englischen befindliche unterstand ist bezeichnender als unser hochdeutsches Wort Verstand. Das Wesen seiner Funktion ist, daß er alles Wahrgenommene unter sich bringt, es prüft, zu Einheiten oder Begriffen verarbeitet ꝛc.

**) Schleiermacher, Stallbaum und Schneider hielten diese Stelle für verderbt; ich halte mit K. F. Hermann sie für gesund, aber um die griechische Kürze hier im Deutschen allgemein verständlich zu machen waren einige Zusätze nöthig,

wahr, nach unseren obigen Grundsätzen *) ist es aber unmöglich, daß ein und dasselbe Subjekt über dieselben Objekte entgegengesetzte Vorstellungen hat? — Glaukon. Und diese Grundsätze waren richtig! — [p. 603] Sokrates. Das ohne den Maßstab logischer Prüfung Vorstellungen gewinnende Seelenvermögen ist also nicht identisch mit dem, welches mit dem logischen Maßstabe solche Vorstellungen gewinnt **). — Glaukon. Gewiß nicht. — Sokrates. Da ist aber nun doch das logischem Messen und Berechnen den Vorzug gebende Seelenvermögen das edelste? — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Somit gehört das mit diesem logischen Vermögen in Widerspruch stehende zu den niedrigen Vermögen in unserer Seele. — Glaukon. Nothwendig. — Sokrates. Das war es also, was ich vorhin als Behauptung aufstellte und durch den Discours mit dir zur evidenten Wahrheit bringen wollte, daß nämlich die Malerei und überhaupt die mit Nachahmung sich abgebende Kunst nicht nur weit von der Wahrheit entfernt ihr Wesen treibt, sondern auch nur mit einem gleichfalls von dem logischen Vernunftvermögen entfernten Vermögen in uns Verkehr hat, mit ihm buhlt und liebelt zu einem Endzwecke, der durchaus kein solider, kein wahrer ist. — Glaukon. Ganz recht. — Sokrates. Als etwas Schlechtes gattet also die Nachahmungskunst sich mit dem Schlechten von unserer Seele und muß demnach auch nur schlechte Folgen erzeugen. — Glaukon. Ja offenbar. — Sokrates. Thut dieß blos die auf den Gesichtssinn sich beziehende Nachahmungs-

die durch Klammern bemerklich gemacht sind. S. meine Aehrenlese der Kr. u. Erkl. des Pl. St. a. a. O. S. 592 u. 593.

*) Buch IV, Kap. 12.

**) Welche in der heutigen philosoph. Sprache dann Begriffe heißen.

kunst oder auch die auf das Gehör sich beziehende, welche wir bekanntlich Poesie nennen? — Glaukon. Der Schlußfolge gemäß thut's wahrscheinlich auch diese. — Sokrates. Laß uns jedoch nicht blos einem von der Malerei hergeleiteten Wahrscheinlichkeitsschlusse unseren Glauben schenken, sondern laß uns nun auch Behufs eines weiteren Beweises direkt zu eben dem Seelenvermögen treten, mit welchem das Nachahmungsgenie in der Poesie seinen Verkehr hat, und einen eigenen Augenschein nehmen, ob es schlecht oder edel ist. — Glaukon. Ja das müssen wir. — Sokrates. Beim Vortrag unserer deßfallsigen Ansicht laß uns denn auf folgende Weise zu Werke gehen: die Nachahmungspoesie ahmt, denken wir, Menschen nach, welche gezwungene oder freiwillige Handlungen verrichten, welche durch ihr Handeln entweder glücklich oder unglücklich geworden zu sein meinen und welche bei allen diesen Handlungen denn entweder traurig oder lustig sind; oder sollte es außer diesen zwei Zuständen noch irgend einen anderen geben? — Glaukon. Nein. — Sokrates. Bleibt nun ein Mensch in allen diesen Lagen in einer harmonischen Seelenverfassung? Oder wird er nicht hier bei den Handlungen eben so uneinig mit sich und kömmt er dabei nicht mit sich selbst in einen Kampf, wie er hinsichtlich des Gesichtssinnes mit sich uneinig wurde und entgegengesetzte Vorstellungen zugleich über dieselben Gegenstände in seinem Inneren erhielt? Doch ich erinnere mich, wir brauchen diesen Satz wenigstens jetzt gar nicht mehr mit einander festzustellen; denn in unseren früheren Unterredungen *) haben wir uns über alles Dieses geeinigt, daß unsere Seele zu gleicher Zeit voll tausend solcher Widersprüche ist. — Glaukon. Ja richtig. — Sokrates. Ja freilich steht dieser Satz richtig; aber die Erörte-

*) Buch IV, Kap. 14.

rung dessen, welchen wir damals übergangen haben, müssen wir jetzt noch nothwendiger Weise nachholen. — Glaukon. Was für ein Satz ist denn dieß? — Sokrates. Daß ein vernünftiger Mann, der z. B. so ein Unglück habe, daß er einen Sohn oder sonst etwas sehr Theueres verlöre, dieß bei Weitem leichter als die übrigen Leute ertragen werde, diesen Satz stellten wir schon früher *) auf. — Glaukon. Ganz recht. — Sokrates. Hiezu müssen wir aber nun noch den Satz erwägen: ob es ihn nämlich gar nicht schmerzen wird, oder dieß zwar unmöglich wäre, aber er ihn doch einiger Maßen bemeistern könne? — Glaukon. Das Letztere wird wohl eher das Richtige sein. — [p. 604] Sokrates. So antworte mir jetzt zur nunmehrigen Erörterung jenes Satzes auf folgende Fragen: wenn er von seines Gleichen gesehen werden kann, wird er da wohl den Schmerz eher bekämpfen und bemeistern, als wenn er in einer Einöde allein für sich ist? — Glaukon. Viel eher, wenn er gesehen wird. — Sokrates. Ja in der Einsamkeit wird er, denk' ich, manche Klaglaute fahren zu lassen kein Bedenken tragen, worüber er sich schämen würde, wenn sie Jemand hörte; wird er manche Handlungen sich erlauben, bei welchen einen Zuschauer zu haben ihm nicht lieb wäre. — Glaukon. Ja so ist's.

6. Sokrates. Nicht wahr, was einerseits zum Widerstande ermahnt ist Vernunft und Sitte, was aber zu Wehklagen zieht ist eben der für den Schmerz empfindliche schwache Theil unserer Seele? — Glaukon. Richtig. — Sokrates. Wenn aber in dem Menschen über denselben Gegenstand ein Zug nach entgegengesetzten Richtungen entsteht: so müssen wohl nothwendig zwei Kräfte zugleich in ihm thätig sein. — Glaukon. Allerdings. —

*) Buch III, Kap. 2.

Sokrates. Nicht wahr, die eine ist bereit, der vernünftigen Sitte zu folgen, wohin die Sitte ihr Anleitung gibt? — Glaukon. Welche Anleitung denn? — Sokrates. Es lehrt die Sitte wohl, es sei am schönsten, bei Unglücksfällen möglichst ruhig sich zu verhalten und nicht dem Ausbruche seines Schmerzes sich zu überlassen, denn man könne ja erstlich nicht wissen, ob ein Gut oder ein Uebel mit dergleichen Zufällen verbunden seien; zweitens komme einem etwas Ersprießliches dabei für die Zukunft nicht heraus, wenn man sie ungeduldig ertrage; drittens sei keiner der menschlichen Verluste eines so großen Aufhebens werth; viertens sei das ewige Ach und Weh dem Geistesvermögen hinderlich, was in jenen menschlichen Zufällen augenblicklich zur Hand sein muß. — Glaukon. Welchem Geistesvermögen denn hinderlich nach deiner Meinung? — Sokrates. Dem Vermögen, bei einem geschehenen Unfall mit sich vernünftig zu Rathe zu gehen und wie bei einem Würfeln-Wurf nach Dem, was liegt, seine Maßregeln zu treffen, wie die Vernunft nach den obwaltenden Verhältnissen es für das Beste hält, statt wie Knaben nach dem Falle die wunde Stelle mit der Hand zu halten und immer fort zu schreien; im Gegentheil soll man die Seele immer gewöhnen, sobald als möglich an das Heilen und Wiedergutmachen des Falles und der Wunde zu gehen und durch die Seelen-Heilkunde *) die Klagelieder beschwichtigen. — Glaukon. Ja das wäre gewiß die richtigste Art, mit welcher Jemand den Unglücksfällen begegnen könnte. — Sokrates. Wir räumen also damit ein, daß der beste Theil in uns dem logisch prüfenden Vernunft-Vermögen gerne folgt. — Glaukon. Offenbar natürlich. — Sokrates. Der andre Theil dagegen, welcher zu

*) D. h. durch die Anwendung der Vernunft oder Philosophie, welche auch bei Cicero medicina animae heißt.

den Erinnerungen an den Schmerz und zum Wehgeklage hinzieht und darin unersättlich ist: nicht wahr, den werden wir für unvernünftig, für that- und rathlos erklären dürfen? — Glaukon. Ja das dürfen wir. — Sokrates. Der ungeduldig sich gebärdende Theil der Seele liefert nun bekanntlich Stoff zu vieler und mancherlei Nachahmung, dagegen die verständige und ruhige Sinnesart ist, weil sie sich immer gleich bleibt, weder leicht nachzuahmen, noch durch Nachahmung leicht begreiflich, besonders für einen Volkshaufen und für eine bunte Menschensammlung in Theatern; denn es wäre die Nachbildung eines ihnen ganz fremden Seelenzustandes. — [p. 605] Glaukon. Ja ganz und gar. — Sokrates. Nun hat doch nach einer bereits ausgemachten offenbaren Wahrheit der für die Nachahmungspoesie geschickte Dichter erstlich zu einer solchen verständig ruhigen Gemüthsart keine ursprünglich angeborene Anlagen, und zweitens kann seine Kunstgeschicklichkeit gar nicht das Ziel haben, derselben zu gefallen, dafern er den Beifall bei der großen Mehrzahl davon tragen will; vielmehr hat er nur Anlagen für die zu kläglicher und ungeduldiger Gebärdung und zu vielfacher Aenderung aufgelegten Sinnesart, weil diese leicht nachzuahmen ist. — Glaukon. Offenbar. — Sokrates. Nicht wahr, jetzt erst können wir dem poetischen Nachahmungs-Dichter mit vollständigem Grunde zu Leibe gehen und ihn als vollkommenes Seitenstück vom Maler hinstellen? Denn ihm ja ist jener Dichter ganz ähnlich erstlich dadurch, daß er im Vergleich mit der reellen Wahrheit nur schlechte Scheinproducte hervorbringt, zweitens ist er ihm auch insofern ganz gleich, dadurch daß er nur mit einem gleichfalls schlechten Seelenvermögen in uns verkehrt und nicht mit dem besten. Und so dürften wir denn nun aus vollkommenen Rechtsgründen ihn nicht in einen Staat aufnehmen, welcher eine vollkommene moralische Verfassung hat und behalten

soll, weil er das niedere Seelenvermögen weckt, nährt und durch Großfütterung derselben das edle vernünftige verderbt, gerade so wie wann einer in einem Staate die gemeinen schlechten Kerle zu Machthabern machte, ihren Händen den Staat überlieferte und die feingesitteteren Edlen zu Grunde richtete; auf gleiche Weise dürfen wir von dem poetischen Nachahmungs-Genie behaupten, daß es in der Seele jedes individuellen Menschen eine schlechte Verfassung einführt, indem es dem unvernünftigen Theile derselben, welcher z. B. weder das Größere noch das Kleinere logisch gründlich unterscheidet, sondern dieselben Objecte bald für groß bald für klein ausgibt, dadurch verführerisch zu Willen ist, daß es von unwesenhaften Bildern*) hohle Schattenbilder fabricirt, welche von der reellen wahren Wesenheit ganz weit entfernt sind. — Glaukon. Allerdings.

7. Sokrates. Des allergrößten Uebels jedoch haben wir die Nachahmungs-Poesie noch nicht angeklagt: daß sie nämlich sogar auch die anständigen Freunde der Ordnung und Vernunft**), mit Ausnahme einiger ganz Wenigen***), zu verderben im Stande

*) Die unwesenhaften Bilder (εἴδωλα) sind die vergänglichen, sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände, deren ewige Originale nach Platon die ideellen Wesenheiten oder Ideen sind. Indem also der Dichter der Nachahmungs-Poesie (Epos und Drama) nur diese vergänglichen Abbilder nachahmt oder porträtirt, steht er von der ideellen Wesenheit ebenso drei Grade entfernt, wie oben Kap. 2 der Maler.

**) Die anständigen Freunde der Ordnung und Vernunft (ἐπιεικεῖς), sowie im vorigen Kapitel die feingesitteten Edlen (χαριέστεροι) — sind politische Benennungen der Aristokratie oder Oligarchie zur Zeit der aufkommenden Demokratie.

***) Die ächten Philosophen, welche wie Platon mit der Aristokratie der Geburt auch ..e des gründlich gebildeten Geistes verbinden.

ist, das ist das allerschrecklichste Unheil. — Glaukon. Das müßte wohl sein, wenn anders sie solches verübt. — Sokrates. Höre nur und hilf mir jenen Satz beweisen: wenn die Besten von uns den Homer oder einen andren Dramatiker hören, wie er irgend einen trauernden und unter Wehgeklage eine lange Tirade hersagenden Helden nachahmend darstellt oder wie er Helden eine Jammermusik machen und die Brust sich zerschlagen läßt: so weißt du ja wohl, daß wir daran unsere Freude haben; daß wir mit gänzlicher Hingebung ihnen mit unserem Mitgefühl folgen; daß wir ganz ernstlich Den als einen guten Dichter loben, welcher uns am stärksten in solchen Gemüthszustand versetzen kann. — Glaukon. Ja das weiß ich, allerdings. — Sokrates. Wann aber einem von uns ein eigenes Herzensleid zustößt, so sieht dein Verstand auch wiederum ein, daß wir in das Gegentheil unsere Ehre setzen, darein nämlich, wann wir ruhig und standhaft sein können, überzeugt, daß Das das Zeichen eines Mannes, Jenes aber, dem wir vormals unseren Beifall zollten, das Zeichen eines Weibes ist. — Glaukon. Ja das seh' ich mit meinem Verstande ein. — Sokrates. Kann nun ein solches Beifallklatschen einem Ehre machen, wenn man beim Anblicke eines Helden in solchem Zustande, welchen man unter seiner eigenen sittlichen Würde hält und dessen man sich schämen würde, statt des Abscheues Freude und Lobsprüche äußert? — Glaukon. Nein wirklich, solches Beifallklatschen kann ich nicht für vernünftig halten. — [p. 606] Sokrates. Wahrlich nicht, zumal wenn du die Sache von einer weiteren Seite betrachten wolltest! — Glaukon. Von welcher denn? — Sokrates. Wenn du beherzigen wolltest, daß der niedere Theil unserer Seele, welcher früher mit Gewalt niedergehalten wurde und einen Heißhunger hatte, sich einmal recht satt zu weinen, satt zu heulen und dran zu laben, weil er seiner natürlichen Beschaffenheit

hiernach verlangen muß, es dann gerade ist, welcher von den erwähnten Dichtern seinen Hunger und seine Lust gestillt bekömmt; ferner daß während dem der edelste Theil in uns, aus Mangel an hinlänglicher geistiger Bildung, auch aus Mangel an Erziehung, dann in seiner Obhut über jenen klagsüchtigen Theil in der Meinung nicht so strenge ist, weil dieser ja an fremden Leidensgeschichten seinen Blick weide, und es ihm selbst keine Unehre bringe, einem andren, seiner Aeußerung nach braven Manne, wenn er auch unzeitig trauert, seinen Beifall und sein Mitleid zu schenken; ja, daß der vernünftige Seelentheil an dem Vergnügen dort gar einen geistigen Gewinn zu haben glaubt und es nicht sich gefallen lassen will, dasselbe zu entbehren, mit Verachtung all der Dichterei überhaupt*). Denn nur Wenige, dent' ich, haben die Gabe der vernünftigen Ueberlegung, daß man dabei nach einem unwandelbaren psychologischen Gesetze von den fremden tragischen Leiden Mancherlei für seine eigenen profitirt: hat man nämlich durch das Schauen jener fremden tragischen Fälle den Jammer-Seelentheil groß gefüttert, so ist es dann gar nicht leicht, denselben bei eigenen tragischen Fällen im Zaume zu halten. — Glaukon. Ja ganz richtig. — Sokrates. Gilt nicht dasselbe Räsonnement auch vom Komischen? Falls du nämlich an Schwänken und Späßen, welche selbst zu machen du dich schämen würdest, eine gewaltige Freude hättest und nicht als Schlechtigkeiten verabscheutest, wann du sie

*) Diese Stelle, welche die vorigen Uebersetzer nicht ganz erfaßt zu haben scheinen (denn die meisten beziehen ποιήματος auf ein einzelnes Gedicht), erhält ihr Licht aus dem Ende des Kap. 8, wo gesagt wird, daß man durch keine Ehre, durch kein Geld, selbst durch kein Königreich sich hinreißen lassen soll, das Seelenheil zu verletzen, also noch viel weniger durch die Lust an der Nachahmungs-Poesie.

bei einer komisch nachahmenden Darstellung auf der öffentlichen Bühne oder auch*) im Privatkreise anhörtest: da verübst du dieselbe Sünde an deiner Seele wie bei den tragischen Jammer-Scenen. Dem niederen Seelenvermögen nämlich, welches bei seiner Lust zu Spaßmacherei du auch in dieser Beziehung durch die Vernunft, aus Furcht vor dem Rufe eines Hanswurſten, in deiner Brust niederhieltest, lässest du dann wiederum die Zügel schießen; und hast du es dort, ohne es gewahr zu werden, bis zur bübischen Ausgelassenheit herangefüttert, so lässest du dich oftmals von ihm in den eigenen Kreisen über die sittlichen Grenzen hinausreißen, so daß du ein ganzer Komödiant wirst. — Glaukon. Ja sicher. — Sokrates. Und wird nicht auch von den Geschlechtstrieben, von der Zornmüthigkeit, überhaupt von allen den begierlichen Regungen sowohl wie von Empfindungen von Unlust und Lust in der Seele, welche bekanntlich nach unserer Lehre**) bei jeder Handlung folgen, selbstverständlich gelten, daß die Nachahmungs-Poesie ähnliche nachtheilige Folgen in uns hervorbringt? Denn sie füttert und tränkt diese Triebe, statt daß sie absterben sollen; sie macht sie zu unseren Gebietern, statt daß sie beherrscht werden sollen, auf daß wir besser und glücklicher statt schlechter und elender werden. — Glaukon. Ich kann hiegegen Nichts einwenden. — Sokrates. Wann du daher, mein lieber Glaukon, wiederum auf Lobpreiser von Homer trifſst, welche da behaupten: daß jener Dichter Griechenland gebildet; daß in Absicht auf Staats- und Kriegs-Regiment, sowie auf Unterrichtung

*) Bei dieser sehr schwierigen Stelle folge ich Schneidern, der ἢ καὶ gegen Stallbaum vertheidigt (s. Aehrenlese ꝛc. S. 593) und K. F. Hermann, der vor σφόδρα ein ἐάν einrückt.

**) Buch VI, Kap. 17 = p. 505 C, ausführlicher im Gorgias und Philebus. S. Zeller, die Phil. der Griechen, Thl. II. S. 161 ff.

der Menschheit man ihn in die Hand nehmen und studiren müsse; daß man nach diesem Dichter seine ganze Lebens-Religion einrichten und führen müsse [p. 607]: so mußt du ihnen zwar in Liebe und Freundlichkeit begegnen, als Leuten, welche so gut sind als sie sein können, mußt auch zugeben, daß Homer der größte Dichter und der Fürst der Dramatiker ist; dabei aber nicht vergessen, daß von Dichtkunst einzig nur Hymnen auf die Götter und Lobgesänge auf die tüchtigen Männer in unseren Staat aufgenommen werden dürfen. Wenn du dagegen jene sentimentale Poesie, sei es in dramatischen Chören oder in epischen Gesängen, aufnimmst: so wird nur die Empfindung von Lust und Unlust in dem Staate das Scepter führen, statt der Sitte und statt Dessen, was allgemein zu allen Zeiten als das Beste gegolten hat: — statt der Vernunft**)! — Glaukon. Ja sehr wahr.

*) S. oben unsere Anmerkung zu Kap. 3. — Ueber die übertriebenen Lobpreisungen des Homer, als Quelle aller Wissenschaften, vgl. Fabric. Bibl. Gr. II, 4. Da die lobpreisenden Erklärer des Homer damals arme Tröpfe waren (woher der Spruch: „Homer ernährt viele Arme"): so ist Platon human genug, ihnen das Lobpreisen ihres Geschäftes nicht zu verargen und bei aller Schärfe seiner moralischen Grundsätze mit fast christlicher Liebe ihrer moralischen Irrlehre, dem homerischen Heidenthume, entgegen zu treten. In der sokratisch-platonischen Schule war die griechische Menschheit wenigstens zu einer halben Heilslehre, zu einer Moral im Geist und der Wahrheit, vorgedrungen. Griechenland hatte, um Griechenland zu bleiben, zu wählen zwischen Wahrheit und Schein. Aber die Finsternisse haben auch hier die Wahrheit nicht erkannt, und so gieng Griechenland seinem Schicksale entgegen, die Wahrheit aber rettete sich für — künftige Jahrhunderte.

**) In der Uebersetzung dieser Stelle weiche ich von allen meinen

8. Sokrates. Soweit unsere Rechtfertigung in Betreff unserer abermaligen Erinnerung über die Nachahmungs-Poesie, daß wir sie früher wegen ihrer erwähnten heillosen Untugenden mit Fug und Recht aus dem Staate verbannten; denn das objective Sittengesetz der Vernunft leitet unsere Ueberzeugung. Damit ihr jedoch nicht einfällt, hiegegen uns (Philosophen) der Härte und Inhumanität anzuschuldigen, wollen wir zu allem Ueberflusse dazu bemerken, daß schon von Alters her ein gewisser Proceß zwischen der wahren Wissenschaft und der Poesie besteht. Denn Beweise davon sind die Phrasen: „Es bellt gegen seinen Herrn ein kläffender Hund"; ferner: „ein Meister in den Windbeuteleien von Thoren"; ferner: „das die Gottheit meisternde Volk der Philosophen"; ferner: „die fein grübelnden Hungerleider"*), und noch tausend andere zeigen von einer uralten Feindschaft von Seiten jener Dichter. Dessen ungeachtet soll von unserer Seite die Erklärung gegeben werden, daß Wir die sentimentale und Nachahmungs-Poesie gerne mit offenen Armen wieder aufnehmen wollen, wenn sie nur irgend einen vernünftigen Grund angeben könnte, weßhalb sie in einem Staate von moralisch vollkommener Verfassung vorhanden sein müßte, denn wir kennen aus Erfahrung ihre entzückenden Reize;

Vorgängern ab. Die ausführliche Rechtfertigung siehe in meiner Aehrenlese der Kr. u. Erkl. des plat. Staats a. a. O. S. 593 u. 594. Die objectiv feste moralische Richtschnur im Gegensatz der wandelbaren Lust und Unlust (des subject. Gefühls) ist die Sitte; aber noch objectiver und giltig für alle Zeiten ist — die Vernunft, d. h. das Vermögen, das Göttliche zu vernehmen.

*) Bei Uebersetzung dieser einzelnen nur dichterischen Citate, deren Urheber unbekannt sind, bin ich im Ganzen der Erklärung Schneider's gefolgt, nur mit Ausnahme der letzten Stelle, welche ich (wegen des, Schneidern selbst mit dem

aber darum dürfen wir eine gewonnene wahre Ueberzeugung nicht verrathen, denn es wäre bei Gott nicht zu verantworten*). Nicht wahr, auch du, mein Lieber, bist ein Freund der Poesie, besonders

Vorhergehenden in keinem Zusammenhang zu stehen und schon Ast verdächtig scheinenden, ὅτι πένονται) summarisch übersetzt habe, abweichend von meiner in der Aehrenlese 2c. S. 594 ausgesprochenen Ansicht. Auch theile ich die Ansicht Schneider's, daß sämmtliche Stellen nur von lyrischen Dichtern entlehnt sind; denn der Meinung von Victor Cousin, daß nach dem bisherigen Räsonnement Platon's die Urheber dieser Phrasen eher bei den dramatischen, namentlich komischen Dichtern zu suchen seien, stellt Schneider mit Recht das Wort παλαιὰ entgegen, welches Hr. V. Cousin nicht wegdisputirt. Unter dem „kläffenden Hunde" ist wahrscheinlich ein Atheist im Sinne des polytheistischen griechischen Heidenthums, unter dem „Meister in Windbeuteleien" das Haupt einer philos. Secte zu verstehen. — In dem Gang der griechischen Cultur sind von jeher zwei ganz verschiedene Strömungen sichtbar: die sittlich strenge thrakisch-orpheische und die lustige ionisch-homerische. Letztere gewann im Allgemeinen die Oberhand, hatte aber bei aller Schönheit keinen sittlichen Halt zu bieten, als das politische Unglück über Griechenland hereinbrach. Die ernstere orpheische Religion erhielt sich meist nur in den Wenigen zugänglichen Mysterien und erfuhr ihre wissenschaftliche Fortbildung in der Philosophie. Aber so achtbar ihre Schulen waren, so vermochten sie doch das homerisch-heidnische Griechen-Leben nicht mehr umzubilden.

*) Bekanntlich war, wie oben schon bemerkt wurde, Platon, ehe er sich ganz der Philosophie widmete, ein eifriger Dichter; er übte sich in der epischen, lyrischen und dramatischen (tragischen) Poesie. Als er Sokrates kennen lernte, war er eben im Begriffe mit einer Trilogie in einen Wettkampf aufzutreten. Nach seiner Bekanntschaft soll er aber diese wie alle seine Poesieen vernichtet haben.

wenn sie dir in der Person des Homer erscheint? — Glaukon. Ja sehr. — Sokrates. Ihr ist also das Recht eingeräumt, aus der Verbannung wieder zurückzukehren, wenn sie sich gründlich vertheidigen können wird, sei es in einem dramatischen Chor- oder in einem andren Metrum? — Glaukon. Ja wohl. — Sokrates. Und dazu wollen wir auch den ihrem Rechte vorstehenden Patronen, sofern sie nicht selbst Dichter-Genien sein wollen, sondern nur Dichter-Freunde, die außerordentliche Erlaubniß geben*), für sie eine Vertheidigungsrede, aber in verständiger Prosa, über das Thema zu halten, wie sie nicht blos eine Lust, sondern auch ein moralisches Förderungsmittel für Staatsverfassungen und das menschliche Privatleben wäre. Denn unserem moralischen Staate ja käme der Gewinn zu gute, wenn sich herausstellen sollte, daß sie nicht blos eine Lust, sondern auch ein ächtes moralisches Bildungsmittel ist. — Glaukon. Ja allerdings wäre der Gewinn auf unserer Seite. — Sokrates. Wenn sich dieser aber nicht herausstellt, dann müssen wir es, mein lieber Freund, machen wie die welche einmal in Jemand verliebt waren**). Wie diese nämlich,

*) Die eigentlichen Verbannten standen nach attischem Rechte in ihrem Vaterlande in gar keinem heimischen Rechtsvereine, und für sie sich zu verwenden, war geradezu verpönt. S. Wachsmuths H. A. II, 1. S. 266. Platon ist daher mehr als human gegen die verbannten Dichter und legt ihnen, wenn auch nicht ohne die feinste Ironie, glühende Kohlen auf's Haupt, indem er ihnen das Recht von Beisaßen oder Metöken ertheilt, das Recht nämlich, durch einen gewählten Bürger, Prostates genannt, ihre Interessen zu besorgen, obgleich nach den vorliegenden Akten den Dichtern eine Vertheidigung unmöglich ist. Vgl. Wachsmuth a. a. O. I, 1. S. 250 und unsere Anmerkung zu Buch IX, Kap. 14.

**) Ich folge der von Schneider mit vieler Gelehrsamkeit vertheidigten und von Hermann beibehaltenen Lesart αἰσθόμενα; in der Uebersetzung weiche ich aber von Schneider ab. S. Aehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 594.

wenn sie zur Einsicht kommen daß die Liebe Nichts taugt, zwar mit Gewalt aber dennoch sich von ihr losreißen: so wollen auch wir, weil uns denn von der in gebildeten Staaten üblichen Erziehungsweise eine Liebe für die Poesie der vorhin beschriebenen Art eingepflanzt ist [p. 608], ihr zwar wohlwollend Gelegenheit geben, sich als eine Kunst vom edelsten und wahrsten Gehalte zu erweisen; so lange sie aber nicht im Stande ist, sich gegen die von uns vorgebrachten Gründe völlig zu rechtfertigen: so werden wir sie nicht anders hören, als indem wir mit dem Resultate der hier angestellten Untersuchung und mit dieser Art von Bannspruch uns unverwundbar gegen sie machen, und uns also wohl in Acht nehmen, daß wir nicht wieder in jene jugendlich leichtsinnige und nur dem ungebildeten Volke eigene Liebe verfallen. Aus jenem Resultate entnehmen wir aber nun*), daß man auf die Poesie der beschriebenen Art als einen Gegenstand von wahrer Wesenheit und von reellem Gehalte sich nicht verlegen soll, daß vielmehr der Zuhörer, welcher für die moralische Verfassung seines Innern gewissenhaft besorgt ist**), sich vor ihr wohl in Acht nehmen muß und alle Grundsätze unverbrüchlich fest zu halten hat, welche wir über Poesie hier erörtert haben. — Glaukon. Ja ich stimme dir ganz bei. — Sokrates. Ja Viel, Viel, mein lieber Glaukon,

*) Ueber die griechische Jugendbildung durch die Dichter überhaupt und besonders über die Vortheile, welche Platon selbst dadurch für seine ewig musterhafte Darstellung gewann, vgl. unter andern van Heusde's Initia philosophiae Platonicae I. p. 96 ff.

**) Vgl. Buch IX, Kap. 13 = p. 592 E.

steht auf dem Spiele, viel Mehr, als du glauben kannst, ob einer sittlich gut oder schlecht ist, so daß er sich weder durch Ehre, noch durch Geld, noch selbst durch ein Königthum, geschweige denn durch Poesie, hinreißen lassen darf, die Gerechtigkeit und den übrigen moralischen Adel der Seele zu vernachlässigen. — Glaukon. Ja ich stimme dieser deiner Ansicht in Folge unserer bisher dargestellten Gründe bei, und es thut's auch wohl jeder Andere.

9. Sokrates. Und doch haben wir die größten Belohnungen und ausgesetzten Preise der Tugend noch nicht dargestellt*)! — Glaukon. Eine ungeheure Größe denkst du da, wenn es sonst noch größere gibt als die bereits von uns besprochenen! — Sokrates. Aber was könnte in einer so kleinen Lebenszeit sonderlich Großes einem zu Theil werden? Denn diese ganze Zeit von der Wiege bis zum hohen Greisenalter ist, mit der Ewigkeit verglichen, nur eine Spanne lang. — Glaukon. Ja freilich gar Nichts. — Sokrates. Was sagst du nun nach diesem Satz zu folgendem? Ein unsterbliches Wesen, soll das wohl für eine solche

*) Die größten äußeren Preise der Tugend (also wird vom ersten Abschnitte des X. Buches über die Poesie zum anderen Hauptabschnitte über die Unsterblichkeit übergegangen) sind bis jetzt noch nicht erwähnt, obgleich die bisher erörterten inneren schon außerordentlich sind; diese äußeren Reize sind aber

1) die hier von Kap. 9—12 bewiesene Unsterblichkeit;
2) die Belohnungen, welche der bis zum Tode unwandelbar tugendhaften Seele nebst ihrem inneren Glücke zu Theil werden,
   a) schon auf Erden (Kap. 12—13),
   b) noch mehr in der Ewigkeit (Kap. 13—16),

während den Ungerechten, wenn er auch lange der Strafe zu entgehen weiß, endlich in dieser und noch mehr in jener Welt die verdienten Strafen ereilen.

Spanne Zeit oder für die Ewigkeit gerungen haben? — Glaukon. Ich wenigstens glaube wohl Letzteres; aber was willst du mit diesem allgemeinen Satze sagen? — Sokrates. Weißt du denn nicht, daß unsere Seele unsterblich ist und in Ewigkeit nicht vergeht? — Glaukon (mit sich verwunderndem Blicke mich anschauend)*): Wahrhaftig, ich einmal weiß es noch nicht, und du? Kannst du denn den Beweis davon liefern? — Sokrates. Wenn ich mir nicht zu Viel zutraue, aber ich glaube auch, du kannst ihn liefern; denn er ist gar nicht schwer. — Glaukon. Für mich wenigstens; drum möchte ich gar zu gerne jenes „gar nicht Schwere" von dir hören. — Sokrates. Sollst es hören. — Glaukon. Nur angefangen.

Sokrates. Gibst du ein Etwas, was man Gut, und ein Etwas, was man Uebel nennt, zu? — Glaukon. Ich wenigstens. Sokrates. Hast du denn nun auch die Ansicht darüber, welche ich habe? — Glaukon. Welche denn? — Sokrates. Daß zerstörend

*) Diese Worte hier sind bedeutungsvoll. Der erste Lehrer der Unsterblichkeit soll Pherekydes aus Syros gewesen sein (Cic. Tusc. I, 16), welchem aber, wohl nicht mit Unrecht, dieser Ruhm von Anderen streitig gemacht wird. S. Wyttenbach Vett. philos. sententiae de statu animorum etc. — Sicher ist, daß sein Schüler Pythagoras die Unsterblichkeit lehrte, aber wohl nur als bloßes Dogma, das er wahrscheinlich dem Oriente entlehnte. Der erste philosophische Lehrer der Unsterblichkeit, d. h. der erste Lehrer mit wissenschaftlicher Begründung, ist nach Cicero's ausdrücklichem Berichte (a. a. O. Kap. 17), Platon. Denn Sokrates unterschied sich hierin, wie in vielen Dingen, nicht von dem religiösen Glauben seines Volkes und zweifelte sogar an der Unsterblichkeit. Vgl. K. Fr. Hermann's Gesch. u. Syst. der plat. Phil. I. S. 684. Zeller, die Phil. der Gr., Thl. II. S. 57.

und verderbend alles Uebel, daß dagegen erhaltend und wohlthuend das Gute ist*). — Glaukon. Ja ich einmal habe diese Ansicht. — Sokrates. Weiter, nimmst du auch folgenden Satz an? Ein Uebel gibt's für jedes Ding, sowie auch ein Gut, so z. B. ist das Uebel für Augen [p. 609] Augenweh, im Allgemeinen für jeden organischen Körper Krankheit, für Getraide Brand, für Gehölz Fäulniß, für Eisen und Erz Rost, und so gibt's, wie gesagt, fast für alle Dinge ein ursprünglich eigenes Uebel und Krankheitswesen. — Glaukon. O ja, den Satz nehm' ich an. — Sokrates. Nicht wahr, wann ein Uebel der Art einem Dinge sich ansetzt, so macht es das, wenn es sich ansetzte, nicht nur schadhaft, sondern bewirkt auch endlich dessen gänzliche Auflösung und Vernichtung? — Glaukon. Allerdings. — Sokrates. Aus diesen Vordersätzen folgt nun der Schluß: entweder das einem jeden Dinge ursprünglich eigne Uebel und Schädliche vernichtet es; oder wenn dieses es nicht vernichtet, so kann sonst nichts Anderes in der Welt es verderben. Denn einen dritten Fall gibt es nicht: es kann ja weder das (erhaltende) Gute es vernichten, noch auch Das was weder gut noch übel ist. — Glaukon. Unmöglich. — Sokrates. Daraus folgt weiter: finden wir eines der Dinge, wofür es zwar ein eigenes Uebel gibt, welches es schlecht macht, ohne es jedoch vernichtend aufzulösen: so haben wir da den wissenschaftlichen Beweis, daß es für ein Wesen solcher Natur keine Vernichtung gibt. — Glaukon. Ja in diesem Falle offenbar. — Sokrates. Nun die Anwendung dieser allgemeinen Wahrheiten auf

*) Das Gute des Platon ist Heil und heilend, das Böse desselben Verderben und moralischer Tod, wie im Juden- und Christenthume, was wir schon zu Buch VII mit Beziehung auf Dr. Ackermann's Schrift: Das Christliche im Platon ꝛc. zu bemerken Gelegenheit hatten.

die menschliche Seele! Nicht wahr, auch für sie gibt's ein Uebel, was sie schlecht macht? — Glaukon. Ja sicher, zumal jene moralischen Uebel, welche wir vorhin*) namentlich durchgenommen haben: Ungerechtigkeit, sinnliche Ausschweifung, Feigherzigkeit, Vernachlässigung des wissenschaftlichen Unterrichtes und der Erziehung. — Sokrates. Kann nun eines dieser Uebel die menschliche Seele auflösen und vernichten? Vor der Antwort auf diese Frage Acht gegeben, daß wir uns nicht irre führen lassen durch die Einbildung, daß ein ungerechter und vernunftloser Mensch, wenn er durch Ertappung auf einer ungerechten Handlung den physischen Tod findet**), durch die Ungerechtigkeit, als einer Schadhaftigkeit der Seele, zu Grunde gehe; du mußt vielmehr dein Räsonnement so anstellen: den Körper reibt und zernichtet des Körpers Schadhaftigkeit, welches die Krankheit ist, und bringt ihn endlich dahin,

*) Vgl. Buch IX, Kap. 12 zu Ende und Kap. 13 zu Anfang. Ungerechtigkeit und sinnliche Ausschweifung verderben den begehrenden Seelenbestandtheil, Feigheit den herzhaften oder zornmüthigen, Vernachlässigung der scientifischen und moralischen Erziehung den vernünftigen.

**) Die Worte ὅταν λῃφθῇ ἀδικῶν übersetzt V. Cousin: quand . . . est condamné à mort pour son injustice, wohl nicht ganz richtig, aber richtiger als Schleiermacher und Schneider, welche das λῃφθῇ blos durch ergreifen oder dergleichen übersetzen, wodurch die Stelle ganz unverständlich bleibt. Nach attischem Rechte wurde die Todesstrafe nicht immer förmlich durch das Gericht erkannt: der des Nachts ertappte Dieb, der in flagranti erwischte Ehebrecher konnte auf der Stelle getödtet werden. Daher nun zu erklären, daß, wie an unserer Stelle, ertappt und physisch getödtet werden als sinnverwandt gebraucht werden, wovon unsere Wörterbücher Nichts bemerken, selbst das Lexicon Platonicum nicht. S. Wachsmuths Hell. Alt. II, 1. S. 253 u. 254.

daß er als Körper nicht mehr ist, und so werden überhaupt alle vorhin genannten Dinge von dem durch sein Anhaften und Einwohnen verderbenden Uebel zum Nichtmehrsein gebracht; beschädigt nun so auch .....? — Glaukon. Ja wohl! — Sokrates. Nur Acht gegeben bei Anwendung desselben Satzes auf die Seele! Vermag auf dieselbe Weise eine in der Seele einwohnende Ungerechtigkeit oder ein anderer Seelen-Schaden durch sein bloßes Einwohnen und Anhaften sie zu verderben und ganz aufzuzehren, bis er dieselbe endlich zum Tode und zur Trennung vom Körper bringt? — Glaukon. Nein, das ist noch gar nicht auf irgend eine Weise erlebt worden! — Sokrates. Nun ist es aber nach den vorigen allgemeinen Sätzen ein logischer Widerspruch, daß die Schadhaftigkeit eines anderen fremden Dinges ein Etwas vernichten soll, wenn die eigene Schadhaftigkeit dieses Etwas nicht vernichten kann*). — Glaukon. Ja, ein logischer Widerspruch! — Sokrates. Ja freilich, Glaukon, brauchst nur zu bedenken, daß wir ebenso z. B. auch nicht glauben, daß ein menschlicher Körper von der nur dem Getraide eigenen Schadhaftigkeit zu Grunde gehen müsse, bestehe nun jene Schadhaftigkeit in Ungenießbarkeit in Folge Alters oder Fäulniß oder dgl., sondern wir denken vernünftiger Weise dann so: wann die Schadhaftigkeit des Getraides dem Körper ein unheilbares Verderbniß beibringt, so gehe der Körper an einer durch jenes Getraide veranlaßten eigenen Schadhaftigkeit zu Grunde, welche Krankheit heißt; daß aber von der Schadhaftigkeit des Getraides, als der eines anderen fremden Wesens, [p. 610] der davon verschiedene menschliche Körper jemals zerstört werde, also von einem fremden Uebel, welches das eigene nicht in ihm hervorbringen konnte: das werden wir niemals behaupten. — Glaukon. Ja ganz vernünftig wäre dein Räsonnement.

*) Platon schließt: die der Seele eigenthümliche Schadhaftigkeit ist die Sünde; kann aber die Sünde die Seele nicht verderben, wie das Leben der ausgezeichnetsten, d. h. der dem strafenden Arme der Gerichte sich zu entziehen wissenden, Bösewichte offenbar beweist: so ist sie unverwüstbar oder unsterblich.

10. Sokrates. Nach derselben Schlußweise dürfen wir, wenn des Körpers Schadhaftigkeit einer Seele keine Seelen-Schadhaftigkeit verursachen kann, uns auch nicht die Behauptung einfallen lassen, daß eine Seele von einem fremden Schaden außer ihr ohne das Dazukommen der ihr eigenen Schadhaftigkeit, d. h. daß ein ganz verschiedenes Wesen durch das Uebel eines ganz von ihm verschiedenen Dinges vernichtet werde. — Glaukon. Ja ganz logisch richtig. — Sokrates. Wir müssen also die logische Unrichtigkeit dieser Schlußweise nachweisen, oder dürfen, so lange sie unnachgewiesen bleibt, nicht behaupten, daß die Seele durch ein Fieber, überhaupt durch eine Krankheit, daß sie durch einen Schwertstreich, selbst wenn Jemand den ganzen Körper in die kleinsten Atome zerschnitte, deßhalb im Geringsten vernichtet werde, bevor nicht einer nachgewiesen haben wird, daß durch diese körperlichen Leidenszustände sie selbst, die Seele, ungerechter und unheiliger werde; daß aber von einem in einem anderen Wesen vorhandenen fremden Uebel, ohne daß das jedem Wesen eigenthümliche Uebel darein kömmt, eine Seele oder überhaupt ein anderes Wesen vernichtet werden könne, diese Behauptung können wir logisch von Niemanden zulassen. — Glaukon. Nun, das einmal wird doch Niemand nachweisen wollen, daß die Seelen der Sterbenden durch den Tod z. B. ungerechter werden! — Sokrates. Wann Jemand aber dennoch unserer Schlußweise keck in's Messer laufen und behaupten wollte, daß ein Mensch durch das Sterben ungerechter werde, um nämlich sich nicht gezwungen zu sehen, die

Unsterblichkeit der Seelen einräumen zu müssen: so werden wir, die Wahrheit jener Behauptung einmal als wahr angenommen, hierauf folgende Behauptung für erwiesen halten können, daß die Ungerechtigkeit für ihren Inhaber gerade so tödtlich wie eine Krankheit sei, daß die von der Ungerechtigkeit Behafteten, je nach dem Grade ihrer Theilnahme, früher oder später, von nichts Anderem den Tod erleiden als eben von der Ungerechtigkeit in Folge ihrer natürlichen Tödtungskraft, und daß nicht, wie bis auf diese Stunde, die Ungerechten von einer anderen, außer ihnen befindlichen Macht, von der der strafenden Gerechtigkeit, ihren Tod finden. — Glaukon. Wahrhaftig, nicht so ganz fürchterlich würde die Ungerechtigkeit erscheinen, wenn sie für den damit Behafteten tödtlich sein würde; denn eine Befreiung von bösen Menschen*) würde sie in diesem Falle sein. Aber in der Wirklichkeit erscheint sie ganz als das Gegentheil: hier vernichtet sie, die Ungerechtigkeit, die andere Welt, wenn sie es vermag, und macht den damit Behafteten sehr lebenskräftig, und nicht blos lebenskräftig, sondern auch wacker bei der Nacht**); so weit ist die Ungerechtigkeit von der Gefahr zu Hause, ihrem Inhaber tödtlich zu sein! — Glaukon. Ganz richtig bemerkt; denn wann die eigne Schadhaftigkeit und Schlechtigkeit nicht mächtig genug ist, die Seele zu vernichten: so hat es offenbar wohl keine Noth, daß von einem zur Vernichtung eines anderen ganz verschiedenen Wesens bestimmten Uebel eine Seele oder sonst Etwas überhaupt vernichtet werde, mit Ausnahme des Wesens, zu dessen Untergang es ursprünglich bestimmt ist. — Glaukon. Ja wohl, keine Noth, wie sich offenbar aus dieser Schlußfolge ergibt. — Sokrates. Wenn sie also von gar keinem Uebel in der Welt sich vernichten läßt, weder vom eigenen in sich noch vom einem fremden außer sich [p. 611], so folgt offenbar mit unbestreitbarer Gewißheit, daß sie ein ewiges und, wenn ewiges, unsterbliches Wesen sein müsse. — Glaukon. Ja unbestreitbar.

11. Sokrates. So weit also dieser Beweis! Hat er aber seine Richtigkeit, so siehst du ein, daß die Seelen auch an Zahl eben so viele bleiben. Denn weder weniger können ihrer werden, wenn keine zu Grunde geht, noch mehr. Wenn nämlich die unsterblichen Wesen irgend einer Art mehr werden könnten, so müßte der Zuwachs offenbar aus dem Bereiche des Sterblichen geschaffen werden, und so müßte zuletzt Alles unsterblich sein*). — Glaukon. Richtig bemerkt. — Sokrates. Aber an das wollen wir erstlich nicht glauben, weil es den allgemeinen Verstandesgesetzen widerstreitet, und zweitens**) auch nicht glauben an eine Beschaffenheit der Seele, ihrem innersten Wesen nach betrachtet, vermöge welcher sie nach Art eines Proteus sich selbst stündlich ungleich und verschieden werden könne. — Glaukon. Wie meinst du das? —

*) Abweichend von allen Vorgängern übersetze ich hier κακῶν als masculinum. Die Rechtfertigung hievon s. in meiner Aehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 595.

**) Eine Anspielung auf das nächtliche Auflauern der Missethäter. Man denkt hier an das horazische: Surgunt de nocte latrones etc. Wenn der Rechtliche die Bosheit, oft von seinem Eigenthume, dick und fett werden sieht, so muß ihn der Gedanke beruhigen oder vielmehr zum Mitleid stimmen: ihre Seele ist unverwüstbar und wird unfehlbar vom Gerichte erreicht.

*) Schon Schleiermacher merkt an, daß hier Platon seinen Phädon berücksichtigt, namentlich p. 71—72 D = Kap. 16 u. 17.

**) Den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Einheit führt Platon ausführlicher in dem angeführten Dialoge Phädon p. 77 B = Kap. 23.

Sokrates. Es ist nicht wohl möglich, daß Etwas ewig ist, was mehrfache Bestandtheile hat, ohne daß diese in der schönsten Harmonie zu einander stehen, wie sich es jetzt von der Seele herausgestellt hat*). — Glaukon. Nein, aller Wahrscheinlichkeit nach

*) Schleiermacher wie Schneider haben die Uebersetzung der Worte: οὐ ῥᾴδιον — ἡ ψυχή, den Nebensatz ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή auf ἄϐδιον bezogen, was nach meinem Dafürhalten der Wortstellung wiederstreitet. Der französische Uebersetzer gibt diese Stelle ganz nach ihrer Wort- und Satzfolge: Il est difficile que ce qui resulte de l'assemblage de plusieurs parties soit éternel, à moins que la composition n'en soit aussi parfaite que vient nous paraitre celle de l'ame. Ich glaube, dießmal hat der französische Philosoph weiter gesehen als der deutsche Theolog und der deutsche Philolog. Die deutschen Uebersetzer ließen sich wahrscheinlich durch den Gedanken an den Phädon bestimmen, daß dort die Seele ἀξύνθετον heißt, demnach hier von ihr es nicht heißen könne, daß sie als „aus mehreren Theilen zusammengesetzt und die schönste Zusammensetzung habend erschienen sei". Hier ist aber zu bedenken, daß erstlich im Phädon die Zusammengesetztheit der Seele nur gegenüber der des Körpers geleugnet wird, daß hier in der Schrift vom Staate wie in anderen, besonders im Phädros und Timäos, die Seele als dreitheilig: d. h. als Vernunft oder Wißbegierde, als Zornmuth oder Ehrbegierde, als niedere Begierlichkeit nach Geld und Genuß, hingestellt wird. Unsterblich ist jedenfalls der denkende oder vernünftige Theil, selbst bei den Bösen; die beiden niederen Theile aber, θυμός und ἐπιθυμία, welche Platon im Timäos (anders im Phädros) erst gleichzeitig mit dem Leibe zu der unsterblichen Seele hinzutreten läßt, können wohl nur unsterblich sein, sofern sie an dem vernünftigen Theile participiren und demselben sich harmonisch unterordnen, wie früher in diesem Werke, besonders Buch IX, gezeigt wurde, d. h. sofern die Seele die schönste Zusammensetzung hat.

nicht möglich. — Sokrates. Daß die Seele also einmal unsterbliches Wesen ist, das beweisen also unbestreitbar sowohl die hier eben als auch die sonst*) darüber geführten Untersuchungen; aber was ihr wirkliches Wesen im reinsten Lichte ist, das darf man nicht an ihr ersehen wollen nach ihrer Verunreinigung durch die Gemeinschaft mit dem Körper, sowie durch andere verunstaltende Uebel; ihr reines Wesen läßt sich nur völlig durch das Auge des vernünftig forschenden Verstandes erschauen: und mit diesem Auge wird man ihr Wesen viel schöner erblicken, wird man Gerechtigkeiten und Ungerechtigkeiten, überhaupt alle vorhin erörterten Tugenden und Untugenden, klarer in die Augen springend finden. Die jetzt hier über ihr Wesen vorgetragenen Wahrheiten aber stehen im Verhältnisse zu ihrem Zustande, in welchem sie gegenwärtig auf Erden sich zu erkennen gibt: wir haben es jedoch nur in einem Zustande geschaut, wie Die welche den Meergott Glaukos**) sehen; nicht leicht können diese nämlich seines ursprünglichen Wesens ansichtig werden, weil seine ursprünglichen Gliedmaßen theils zerschlagen, theils zerstoßen und von den Wellen auf allerlei Weise verunstaltet, theils auch weil sie mit anderen fremden Körpern, wie z. B. mit Muscheln, Seemoos und Gestein bewachsen sind, so daß er eher jedem Meerungeheuer gleicht als seiner ursprünglichen natürlichen Gestalt. Einen solchen von tausenderlei beschädigenden und verunstaltenden Uebeln herbeigeführten Zustand bietet auch

*) Im Phädon und Phädrus, zum Theil auch im Timäos.

**) Dieser Glaukos war der Sage nach ein Fischer zu Anthedon in Böotien; als er sah, daß die von ihm gefangenen Fische durch Berührung mit einem gewissen Kraute wieder lebendig wurden, so aß er auch von demselben und soll in Folge dessen sich in's Meer gestürzt haben, worauf er in einen Meergott verwandelt worden sei. Siehe G. Hermann's Dissert. de Glaucis Aeschyli, Lipsiae 1812.

die Seele hier unserer Betrachtung dar; daher, mein Glaukon, nach jener Region geblickt! — Glaukon. Nach welcher? — Sokrates. Nach der Region ihrer Wißbegierde, und hier beachte die Objecte ihres Verlangens und die Qualität der Personen ihres wissenschaftlichen Verkehres, dann nimm davon ab wie sie mit dem Göttlichen, Unsterblichen und ewig Wesenhaften verwandt ist, und was sie erst werden könnte, wenn sie einmal jenem Göttlichen u. s. w. mit ungetheilter Kraft folgt, wenn sie*) mittels solchen Schwungs aus der Meerestiefe, worin sie sich jetzt befindet, erhoben und das Gestein und Muschelwerk von sich abgestoßen hat, mit welchem sie jetzt, weil sie sich nur mit Irdischem nährt [p. 612], erdig und steinig ringsum bunt und wild bewachsen ist, und zwar in Folge jener von der Welt als Glückseligkeit gepriesenen irdischen Genüsse. Und dann erst würde man ihr wahres ursprüngliches Wesen sehen können, ob sie vielgestaltig, ob sie eingestaltig, ob sie so und so beschaffen ist. Für jetzt aber haben wir, denk' ich wenigstens, ihre im irdischen Menschenleben sich zu erkennen gebenden Zustände und Haupttheile gründlich genug dargestellt. — Glaukon. Ja allerdings.

12. Sokrates. Nicht wahr, hier bei der Beantwortung unserer zweiten Hauptfrage**), haben wir uns überhaupt aller

*) Dieser von Morgenstern und Stallbaum mit verschiedenen Conjecturen tentirte Satz scheint mir ganz unverdorben, und unsere Uebersetzung gibt davon wohl einen allgemein verständlichen Sinn, ohne vom Original abzuweichen, wie ich solchen bereits in meiner Aehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 595 gegeben hatte.

**) Ob die Gerechtigkeit überhaupt der Tugend, an und für sich, d. h. noch ohne alle Rücksicht auf Belohnungen, der vollendeten Ungerechtigkeit vorzuziehen sei. Die erste Hauptfrage unseres Werkes handelte über das Wesen der Gerechtigkeit.

äußeren Rücksichten entledigt, insbesondere haben wir nicht die baren Belohnungen, nicht die äußeren Anerkennungen der Welt bei Gerechtigkeit in Anschlag gebracht, wie dieß nach enrer Bemerkung Homer und Hesiod bei ihren Lobgesängen auf dieselbe gethan haben; sondern wir haben bei der Gerechtigkeit, an und für sich ohne alle Rücksicht auf Belohnung, gefunden, daß sie für den Haupttheil des Menschen, die Seele, das Beste sei, daß sie die moralischen Handlungen zu vollbringen habe, mag sie nun den Gyges-Ring*) haben oder nicht, und zu solchem Ringe noch den Pluto-Helm**) dazu. — Glaukon. Ganz wahr bemerkt. — Sokrates. Würde es denn also, mein lieber Glaukon, nunmehr ohne alle Besorgniß einer Verunglimpfung gegen die Gerechtigkeit und die übrige Geistes-Tüchtigkeit geschehen können, daß man ihr zu jenen Vortheilen, welche sie an sich hat, noch als Zulage die ganze Summe und Qualität aller jener baren Belohnungen wieder zustellt, welche sie der Seele von Seiten der Menschen wie der Götter nicht nur im Leben des Menschen hienieden, sondern auch nach dem Ende desselben darbietet? — Glaukon. Ja allerdings können wir sonach das. — Sokrates. Werdet ihr mir also die Tugendpreise jetzt wieder zurückgeben, welche ihr während der Beantwortung der zwei Streitfragen über das Wesen und die absolute Vorzüglichkeit der Tugend euch als Vorsprung hattet

*) Vgl Buch II. Kap. 4.

**) Wenn ein Gott den Pluto-Helm aufsetzte so konnte er sich jedem anderen Gotte unsichtbar machen. S. Ilias V, 845. Der Ausdruck sagt aber nach Schleiermacher's richtiger Bemerkung nichts Anderes als: Mag einer sich nun mit dem Gyges-Ring den Menschen und mit dem Pluto-Helm Gott selbst unsichtbar machen können.

geben lassen? — Glaukon. Was war denn das doch? — Sokrates. Ich habe euch hiebei den Vorsprung gegeben, daß der Gerechte das Ansehen von einem Ungerechten und der Ungerechte das Ansehen von einem Gerechten haben solle. Denn ihr waret der verständigen Ansicht, daß man, wenn auch diese Verhältnisse Göttern und Menschen nicht verborgen bleiben könnten, doch der streng wissenschaftlichen Untersuchung wegen diese vorläufige Annahme einräumen müsse, damit das reine Wesen der Gerechtigkeit, ohne Rücksicht auf Belohnung, im Vergleiche zum reinen Wesen der Ungerechtigkeit, ohne Rücksicht auf Strafe, sich endgiltig beurtheilen lasse; oder erinnerst du dich nicht mehr? — Glaukon. Wäre von mir sehr gefehlt, wenn ich mich dessen nicht mehr erinnerte. — Sokrates. Nachdem nun diese endgiltigen Urtheile vorliegen: so mache ich im Namen der Gerechtigkeit die Rückforderung, daß die wohlthätigen Anerkennungen, welche von Seiten der Götter und Menschen für sie wirklich Statt haben, auch von uns als wirklich vorhanden zugegeben werden, damit sie auch jene Siegespreise davon trage, die sie von ihrem äußeren Ansehen erwirbt und unter ihre Anhänger vertheilt, nachdem sie ausgemachter Weise auch die von ihrem inneren reinen Sein und Wesen entspringenden geistigen Güter vertheilt und noch nicht Diejenigen getäuscht hat, welche sie im Geist und in der Wahrheit angeeignet haben*). — Glaukon. Ja gerecht sind deine Forderungen. — Sokrates. Da werdet ihr mir nun erstlich dieß zurückgeben, daß jeder von beiden mit seinem Charakter der Gottheit gewiß nicht verborgen bleibt? — Glaukon. Ja das wollen wir. — Sokrates.

*) Hier in dieser Stelle beginnt die Lösung der in Buch II. p. 361—362 D sowie p. 367 D u. E gestellten Aufgabe unseres Werkes.

Bleiben sie aber damit nicht verborgen, so muß der eine Gott lieb, der andere Gott verhaßt sein, wie wir auch im Anfange*) einräumten. — Glaukon. Es ist so. — Sokrates. Werden wir hierauf hinsichtlich des von Gott geliebten Gerechten nicht weiter zugeben müssen, daß alle von Gottes Hand [p. 613] kommenden Schickungen ihm allemal als die möglichst besten zu Theil werden, mit Ausnahme des Falles, daß ihm von einem früheren Vergehen eine nach der moralischen Weltordnung unabwendbare Büßung bevorstand? — Glaukon. Ja wohl. — Sokrates. Es ist also bei dem gerechten Manne, wenn er in Armuth, Krankheit oder in einem anderen scheinbaren Uebel sich befindet, anzunehmen, daß ihm diese scheinbaren Uebel endlich doch zu irgend einem Gut ausschlagen werden, in diesem Leben oder in dem nach dem Tode. Denn offenbar wird von der Gottheit einmal nicht verlassen wer sich eifrig bemühen will, gerecht zu werden und durch Uebung der Tugend Gott, soweit es einem Menschen möglich ist, ähnlich zu werden. — Glaukon. Ja sicherlich wird ein solcher Mann Gottes von Seinesgleichen nicht verlassen. — Sokrates. Nicht wahr, von dem Ungerechten müssen wir das Gegentheil von allem Dem denken? — Glaukon. Ja durchaus! — Sokrates. Dieses wären denn einmal die von Seiten der Gottheit dem Gerechten zukommenden äußeren Siegespreise. — Glaukon. Ja das sind sie meines Bedünkens wenigstens. — Sokrates. Wie steht es nun zweitens mit denen von menschlicher Seite? Wenn man in dieser Beziehung das eigentlich wahre Verhältniß ausdrücken soll, spricht sich das nicht in folgendem Gleichnisse aus? Geht es nicht den Meistern in der Ungerechtigkeit einerseits wie allen den Wettläufern, welche

*) Buch I, Kap. 23.

in der Laufbahn hinunter gut laufen, herauf*) aber nicht? Zuerst bei ihrem Auslaufe geht es frisch und munter, aber am Ende werden sie ein Gegenstand des Spottgelächters, wenn sie die Ohren bis auf die Achseln hängen lassen und ohne Siegeskrone davon springen; die wahren Laufkünstler dagegen gelangen an das bestimmte Ziel, empfangen ihre Siegespreise und werden bekränzt. Ist das nun nicht auch bei den Gerechten meist der Fall? Am Ende eines jeden Geschäftes, eines jeden menschlichen Verhältnisses, sowie des Lebens, gewinnen sie das Ansehen in den Augen der Welt und bekommen auch von Seiten der Menschen die Preise der Tugend. — Glaukon. Ja das ist sicher meist der Fall. — Sokrates. Wirst du nun Nichts dagegen haben, wenn ich von solchen Gerechten da behaupte, was du deinerseits von den Ungerechten behauptetest**)? denn ich werde doch nun behaupten dürfen, daß die Gerechten, wenn sie älter geworden sind, in ihrem Staate die Aemter haben, wenn sie wollen***), daß sie aus einer Familie heirathen aus welcher sie wollen, daß sie Töchter verehlichen an Wen sie wollen, und überhaupt alle äußeren Vortheile welche du von deinen Ungerechten behauptest, behaupte ich nun von meinen

*) Der Wettlauf, welcher bis zur IV. Olympiade zu Olympia noch der einzige übliche Wettkampf war und nachher immer der geehrteste blieb, wurde Anfangs nur bis zur Säule am Ende des Stadion (600 Fuß weit) ausgeführt, aber seit Olymp. XIV geschah der Lauf bis zur Grenzsäule hin und von da auch wieder zurück (Doppellauf). S. Wachsmuth's Hell. Alt. II, 2. S. 59.

**) Buch II. Kap. 5.

***) Diese Stelle, namentlich die bedeutungsvollen Worte: „wenn sie älter geworden sind", „in ihrem Staate", „wenn sie wollen" habe ich ausführlicher erörtert in meiner Aehrenlese ꝛc. a. a. O. S. 595—598.

Gerechten; und andrerseits werde ich doch auch von Ungerechten sagen dürfen: daß die meisten von ihnen, wenn sie auch in den früheren Jahren unentlarvt bleiben sollten, am Ende ihrer Laufbahn erwischt und zu Schanden werden; daß sie im späteren Alter im Elende leben; daß sie von Mitbürgern wie Fremdlingen bittere Mißhandlungen, Peitschenhiebe und alles Andere erleiden, dessen Aufzählung nach deiner Aussage*) allerdings etwas plump lautet: alle diese Qualen denke auch von mir aufgezählt gehört zu haben, in der Ueberzeugung, daß sie den Ungerechten widerfahren; aber sieh' zu, ob du nicht gegen diese meine Behauptung noch Etwas hast. — Glaukon. Gar Nichts; denn deine Behauptungen sind gerecht.

13. Sokrates. Das wären also die äußeren Preise, Belohnungen und Geschenke, welche dem Gerechten schon in diesem Leben auf Erden von Gott und den Menschen [p. 614] außer jenen inneren Gütern zu Theil werden, welche die Gerechtigkeit an sich schon gewährt. — Glaukon. Ja herrliche und solide Belohnungen! — Sokrates. Diese hier erwähnten Resultate sind nun doch Nichts, weder an Menge noch an Größe, im Vergleich mit jenen, welche Tugend und Laster nach dem Tode erwarten. Aber diese letzteren Folgen nach dem Tode muß man auch noch hören, damit jeder von beiden seine vollständige Auszahlung von Dem erhält, was unsere deßfallsige Untersuchung ihm zu verkünden schuldig ist. — Glaukon. O rücke doch damit heraus! denn keine

*) Buch II a. a. O. Die Unächtheit der Worte εἶτα στρεβλώσονται καὶ ἐκκαυθήσονται, an welchen schon Ast und Stallbaum Anstoß nahmen, habe ich bereits in meiner Aehrenlese ꝛc. nachgewiesen und daher unübersetzt gelassen. Auch K. F. Hermann hat sie als sinnstörende Glosse mit Klammern eingeschlossen.

andere Dinge in der Welt würde ich lieber hören*)! — Sokrates. Ich werde jedoch keine Erzählung eines Freundes von Mähren, wie Alkinoos einer war, sondern eines Mannes von Ehren berichten, von Her, dem Sohne des Armenios, eines Pamphyliers von Geburt**). Dieser war einst in einer Kriegsschlacht

*) Diese Aeußerung ist sehr charakteristisch. Glaukon gehörte zu den Gebildeten; aber selbst die große Zahl der gewöhnlich Gebildeten hört lieber Mährchen über das Unerforschliche, als vernünftige Forschungen über das Erforschliche. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind". — Der Vorwitz, den Vorhang vor der Ewigkeit gelüftet sehen zu wollen, wird oft, aber fälschlich, für ein Zeichen tieferer Begabung angesehen. Verständiger sind wohl die, welche die Zeit schon als ein Stück der Ewigkeit ansehen und den Spruch des Pythagoras sich gesagt sein lassen: „Bleibe ruhig an deinem Posten, bis du abgelöst wirst".

**) Alkinoos, der gemächliche Fürst der lebensfrohen Phäaken, läßt sich bekanntlich in der Odyssee Buch IX, X, XI und XII mit den Fabeln über die Unterwelt, Lotophagen, Lästrygonen ꝛc. unterhalten. Obgleich diese Fabeln Odysseus erzählt, so gebraucht Platon doch den Ausdruck; „Erzählung des Alkinoos", unter welchem Namen die genannten vier Bücher der Odyssee bekannt waren; hier bedeutet „das Mährchen des Alkinoos" wohl so viel als Erzählung für müssige Menschen. — Um das Wortspiel von Ἀλκίνοος und ἄλκιμος einigermaßen wieder zu geben, war eine kleine Abweichung vom Original nothwendig. — Die Hauptperson Er oder Her hier betreffend, so wissen wir von derselben nicht Mehr als was Platon hier von ihm berichtet; denn wenn Clemens von Alexandrien den Zoroaster darunter vermuthet, so ist es eben nur eine Vermuthung. — Nach der Lesart der besten Handschriften ist im Griechischen eher Er als Her zu lesen; ich habe indessen doch im Deutschen die Schreibung Her beibehalten, um den Doppelsinn des Wortes Er zu vermeiden. — Das X. Buch dieser Schrift Platon's ist von Manchen für schwächer und daher für das Produkt seiner letzten Lebenszeit gehalten worden. Ich meinerseits bin der Ansicht, daß dieß Buch X bis zum 13. Kap. die ganze Schärfe und Lebhaftigkeit der früheren Bücher zeigt; wenn der letzte Theil von Kap. 13 uns matter oder vielmehr dunkler vorkömmt, so liegt dieß theils im Stoffe der altgriechischen Mythologie, Historie und Astronomie, theils in der dem Platon eigenthümlichen grata negligentia, mit welcher er seine streng wissenschaftlichen Räsonnements durch mythische Darstellung theils zu completiren theils, wie hier, noch populärer machen will. Die in solchen mythischen Darstellungen gehäuften historischen und physikalischen Abenteuerlichkeiten waren für den heidnischen und in einer kindlichen Naturanschauung befangenen gewöhnlichen Griechen nicht ohne Interesse, da jene Abenteuerlichkeiten eine rationelle Bedeutung gewannen; für uns aber — bei einer richtigeren und klareren Weltanschauung — kann jenes Interesse nur schwach und so zu sagen nur ein antiquarisches sein. Denn seit Copernikus liegt das ganze antike Jenseits in der Rumpelkammer.

gefallen, und als nach zehn Tagen die Leichname bereits verwest aufgehoben wurden, ward er noch unversehrt gefunden; nach Hause gebracht, lebte er im Momente seiner Bestattung am zwölften Tage auf dem Scheiterhaufen wieder auf, und nach seinem Wiederaufleben erzählte er die Dinge, welche er im Jenseits gesehen habe. Er sprach aber, wie folgt. Nachdem seine Seele aus ihm gefahren, sei er mit vielen andren gewandelt, und sie seien an einen wunderbaren Ort gekommen, wo in der Erde zwei nahe an einander stoßende Oeffnungen gewesen wären, und am Himmel gleichfalls oberhalb zwei andere ihnen gegenüber. Zwischen diesen Oeffnungen seien nun Richter gesessen: diese hätten allemal, nachdem sie ihren Urtheilsspruch gethan, den Gerechten befohlen, den Weg

rechts und durch den Himmel zu wandern, nachdem sie ihnen zuvor vorn ein Zeichen von beurtheilten Thaten angehängt; die Ungerechten aber hätten sie nach der Oeffnung zur linken Hand, und zwar nach unten (unter die Erde), verwiesen, und auch diese hätten ihre Zeichen, aber hinten anhängen gehabt, über alles das was sie verübt hätten. Als nun auch er vorgekommen sei, hätten sie ihm bekannt gemacht, er müsse den Menschen ein Verkündiger des Jenseits werden, und sie hätten ihn aufgefordert, Alles an diesem Orte zu hören und zu schauen. Da habe er denn nun gesehen, wie nach der einen Oeffnung in dem Himmel (rechter Hand) und nach der andern in der Erde (linker Hand) die Seelen abgegangen wären, nachdem sie jedesmal ihren Urtheilsspruch vernommen hätten; aus den beiden andren neben jenen beiden seien aus der in der Erde Seelen hervorgekommen voll Schmutz und Staub, aus der im Himmel dagegen seien andere, von jenen verschiedene, reine Seelen herabgestiegen. Und die jedesmal ankommenden Seelen hätten den Anschein gehabt als kämen sie von einer langen Wanderung, wären sehr vergnügt auf der bekannten Wiese*) angelangt, und hätten wie zu einer festlichen Versammlung sich hingelagert. Die mit einander Bekannten hätten sich einander begrüßt, und die aus der Erde Angekommenen hätten bei den Andern sich um die Verhältnisse des Jenseits erkundigt, und die aus dem Himmel Kommenden hätten jene gefragt, wie es bei ihnen hergienge. Da hätten sie sich nun einander erzählt, die Einen klagend und weinend, indem sie sich erinnerten [p. 615] wie große und was für Leiden und Anblicke sie auf der Wanderung unter der Erde gehabt hätten (die Wanderung dauere nämlich tausend Jahre);

*) Auch im Gorgias p. 524 wird die Wiese als der bekannte Richtplatz der Verstorbenen genannt, mit Bezug auf Odyss. XI, 539 u. 573.

die Anderen dagegen aus dem Himmel hätten von ihrem Wohlergehen erzählt und von ihren an Schönheit überschwenglichen Anschauungen. Die große Mannichfaltigkeit nun, o Glaukon, welche er gesehen, ausführlich zu erzählen, erforderte eine lange Zeit*), die Hauptsache aber, sagt er, sei dieß: Für alle Ungerechtigkeiten, welche nur jeder Einzelne an Einem verübt gehabt, dafür habe er wegen jeder einzelnen eine besondere Strafe bekommen, nämlich wegen eines jeden Vergehens eine zehnfache (d. h. jede einzelne Strafe dauert hundert Jahre, weil dieß das Maß des menschlichen Lebens sei), so daß man für eine unzerechte Handlung eine zehnfache Strafe entgelte**). So hätten diejenigen, welche dadurch, daß sie Städte

*) Ausführlicher und großartiger ist dieser Passus der mythischen Darstellung im Phädrus: Diejenigen Seelen, welche dem Chor der Götter in den überhimmlischen Ort zur Anschauung der reinen Wesenheit zu folgen vermögen, bleiben, so oft sie diese Probe bestehen, je eine zehntausendjährige Weltumlaufszeit frei vom Leibe; welche ihre höhere Natur vergessen, die sinken zur Erde herab. Bei ihrer ersten Geburt werden sie in männliche Körper verpflanzt und nur ihre Lebensweise ist nach ihrer Würdigkeit verschieden. Auch nach der dortigen Darstellung werden sie nach dem Tode gerichtet und für tausend Jahre theils zur Strafe unter die Erde, theils zur Belohnung in den Himmel versetzt.

**) „Wer aber wollte wohl eine solche höchst äußerliche und die einzelnen Thaten berechnende Vergeltung loben, oder für eine zum Guten erweckliche Darstellung halten; die zehnfach in zehnfacher Zeit für Unthaten Schmerz wiedergibt, alle lobenswerthen Thaten aber auch mit gleicher Gewissenhaftigkeit aufzählt und zu gute schreibt!" Also macht Schleiermacher eine tadelnde Bemerkung über diese Stelle. Gewiß aber geht er hier zu weit. Daß Platon's eigene Ansicht über Sittlichkeit und Unsittlichkeit nichts weniger als eine solche materielle ist, das beweist er im ganzen Verlaufe dieser

oder Heere verrathen und in Knechtschaft gestürzt oder sonst ein großes Unglück mit angefangen hatten, eines mehrfachen Todes schuldig waren, für jede einzelne aller dieser Thaten zehnfache Peinen bekommen; und waren sie andererseits Urheber von einigen Wohlthaten, auch gerecht und fromm, so empfiengen sie auch dafür ihren Preis nach demselben Maßstabe. In Bezug auf die, welche, sobald sie geboren waren, nicht lange lebten, erzählt er auch Mancherlei, was aber hier der Erwähnung nicht werth ist. Für Ruchlosigkeit und Ehrfurcht gegen Götter und Eltern, sowie für eigenhändigen Mord gibt es seiner Erzählung nach einen Lohn in größerem Maßstabe. So stand er nämlich, wie er sagte, neben einem Andren, der von einem Andren gefragt wurde, wo Ardiäos der Große sei. Dieser Ardiäos aber war in einer Stadt Pamphyliens schon damals vor tausend Jahren Tyrann gewesen, hatte seinen greisen Vater und seinen älteren Bruder ermordet und natürlich auch noch viele andere Frevelthaten verübt, wie die Sage gieng. Jener Gefragte nun, wie er sagte, habe die Aussage gethan: „Er ist nicht gekommen, habe er gesagt, und wird auch wohl gar nicht hierher kommen *).“

geistreichsten seiner Schriften. Und wenn er nun am Schlusse seine ausgesprochenen und logisch construirten Gedanken noch durch eine seinen Ideen entsprechende Sage populär zu veranschaulichen sucht, wer wird so streng dann mit ihm rechten wollen? Denn ich bin wenigstens überzeugt, daß auch das Arithmetisiren Platon's bei seiner Sittenlehre denselben Zweck hat, wie bei seiner Physik, nämlich seine Ideen möglichst anschaulich darzustellen.

*) Hiernach lehrt auch Platon die ewige Höllenstrafe, wenigstens hinsichtlich großer Sünder. Auch Leibnitz behauptete die ewige Höllenstrafe, indem er also räsonnirte: Wenn, wie er bewiesen zu haben glaubte, die moralische Unsterblichkeit auf der natürlichen beruht, so besteht das natürliche Individuum fort als dieser so bestimmte Charakter, und es ist schlechterdings unmöglich, daß vollkommen vertilgt werde was in diesem Individuum einmal geschehen ist. Mit der Schuld bleibt auch das Schuldbewußtsein.

14. „Denn wir sahen unter anderen schrecklichen Schauspielen auch dieses: Nachdem wir nahe bei der Oeffnung und im Begriffe waren, nach Ausstehung aller übrigen Leiden, herauszutreten: da erblickten wir jenen Aridäos auf einmal nebst vielen Andren, meistentheils Tyrannen; es waren nämlich darunter auch Solche, die nichts mit dem Staate zu thun gehabt, aber zu den größten Verbrechern gehörten. Als diese meinten, daß sie nun heraussteigen könnten: da gestattete es die Oeffnung nicht, sondern ließ jedesmal ein Gebrüll *) hören, wenn einer von diesen in ihrer Seelenverderbniß Unheilbaren oder einer, der noch nicht hinlänglich gebüßt hatte, herauszutreten wagen wollte. Da waren nun, sagte er, gleich wilde und feurig aussehende Männer bei der Hand, die jenen Laut verstanden, einige ergriffen und wegführten, dem Ardiäos aber und andern banden sie Hände, Füße [p. 616] und Kopf zusammen, warfen sie nieder, schunden sie recht, schleiften sie hernach aus dem Wege und marterten sie auf Dornhecken herum, dabei deuteten sie den jedesmal Vorbeigehenden an, weßwegen sie Dieß erlitten und daß sie abgeführt würden, um in den Tartarus **) geworfen zu werden.“ Und so sei denn, sagte er, unter

*) Dieser eigene Zug ist nach Zeller (die Phil. der Griechen, Thl. II. S. 264) die Umbildung einer pythag. Vorstellung, deren Aristoteles Anal. post. II, 11 erwähnt.

**) Die von K. F. Hermann befolgte Lesart des Cod. Par.: εἰς ὅ τι für ὅτι εἰς τάρταρον mag wohl die richtigere sein; ich folge jedoch der allgemein verständlicheren Vulgata, da man im Deutschen das (von Hermann als unächt eingeklammerte) Wort Tartarus ungern vermißt. Eine ausführliche

vielen und allerlei ihnen widerfahrenen Furchtbarkeiten am größten gewesen jene Furcht, es möchte in dem Augenblicke, da man herausstiege, jenes Gebrüll entstehen, und mit der größten Freude sei ein Jeder, wenn es geschwiegen habe, herausgetreten. Die Strafen und Büßungen seien also denn etwa von der erwähnten Art gewesen; die ihnen andrerseits gegenüberstehenden Belohnungen beständen in folgenden. Nachdem nämlich die jedesmal Ankommenden auf jener Wiese sieben Tage zugebracht, hätten sie sich an dem achten aufmachen und von hier an weiter wandern müssen, und da wären sie dann am vierten Tage in eine Region gekommen, wo man von oben herab einen durch den ganzen Himmelsraum über die Erde hin ausgebreiteten geraden Lichtstrom gesehen habe, wie eine Säule, ganz dem Regenbogen vergleichbar*), aber heller und reiner. Nach einer Tagreise wären sie nun da hinein gekommen und hätten dort mitten in jenem Lichte gesehen, wie die äußersten Enden der Himmelsbänder am Himmel angebracht seien; denn nichts Andres als jener Lichtstreif sei das Land des Himmelsgewölbes, wie etwa die verbindenden Querbänke an den Dreirudern**),

---

Darstellung dieses Gerichts gibt der Gorgias p. 523 ff., auch dieser mit der Bestimmung, daß unheilbare Verbrecher ewig gestraft werden, und ganz ähnlich schildert der Phädon p. 109 ff. mit vielem kosmologischem Apparate den Zustand nach dem Tode, indem er (p. 113 D ff.) hier viererlei Schicksal unterscheidet: 1) das der gewöhnlichen Rechtschaffenheit, 2) der unheilbaren Gottlosigkeit, 3) der heilbaren Gottlosigkeit und 4) der ausgezeichneten Heiligkeit. S. Zeller, die Phil. der Griechen, Thl. II. S. 204 u. 205. Die höchste Seligkeit, die in Befreiung vom Körper besteht, wird nach Platon nur den wahren Philosophen zu Theil.

*) Wahrscheinlich die Milchstraße.

**) Gebogene Hölzer, welche das Schiff äußerlich vom Vordertheil zum Hintertheil umgebend zusammenhalten; Schneider übersetzt ὑποζώματα mit „Gurtwerke".

und halte so den ganzen Himmelskreis zusammen; an jenen Enden aber sei die Spindel der Nothwendigkeit angebracht, durch welche (Spindel) alle möglichen Sphären bewegt würden; daran seien nun Spille und Haken aus Stahl. Der Wirtel aber habe aus einer Mischung und andren Metallarten bestanden. Die Beschaffenheit dieses Wirtels sei nun folgende gewesen*): die äußere

---

*) „Die achtfache Zusammensetzung des Wirtels bedeutete die acht Sphären, welche die in der Mitte des Weltalls zu denkende Erde umkreisen, und die Beschaffenheit der Sphären wird durch die Breite, Farbe und Geschwindigkeit der Wirtel angezeigt. Der erste und äußerste Wirtel ist der der Fixstern-Sphäre, und die ihm folgenden sind der des Saturn, Jupiter, Mars, Merkur, der Venus, der Sonne, des Mondes. Was nun von der Farbe und Geschwindigkeit der einzelnen Wirtel gesagt ist, das läßt sich ohne Schwierigkeit von eben diesen Eigenschaften der den Wirteln entsprechenden Sphären selbst verstehen: über die Breite aber fehlt noch der befriedigende Aufschluß, und es ist leichter zu sagen, was sie nicht bedeuten kann, als was sie bedeutet." So Schneider. Ich möchte hinzufügen: Platon häuft, wie schon angemerkt wurde, in seinen mythischen Darstellungen, welche er mit seinen streng wissenschaftlichen zur Erläuterung oder Popularisirung verbindet, oft historische und physikalische Abenteuerlichkeiten mit einer Sorglosigkeit, daß es nutzlose Mühe ist, das Detail davon dem heutigen Leser durchweg klar zu machen oder mit anderweitigen Darstellungen des Verfassers in Einklang zu bringen. Um die verwickelten Bewegungen der Himmelskörper nach der damaligen Vorstellung sich klar zu machen, ersannen die Griechen einen Mechanismus, wovon wir bei Platon hier erst einen Vorgeschmack haben; erst zur Zeit des Aristoteles scheint er zur allgemeinen Anwendung und Verbreitung gekommen zu sein. Vgl. die Ge-

Gestalt anlangend, so sei sie so gewesen, wie sie der Wirtel bei uns hat; man muß sich jedoch seiner Erzählung nach ihn so vorstellen, als wenn in einem großen und durch und durch ausgehöhlten Wirtel ein anderer eben solcher kleinere eingepaßt wäre, so wie man Gefäße hat, die in einander passen; und auf dieselbe Weise muß man sich noch einen anderen dritten, vierten und noch vier in einander gepaßt denken. Denn acht Wirtel seien es insgesammt, die in einander lägen und ihre Ränder von oben her als Kreise zeigten, und um die Spille nur eine zusammenhängende Oberfläche eines einzigen Wirtels darstellten; jene Spille sei aber durch den achten mitten ganz durchgezogen. So habe nun der erste und äußerste Wirtel den breitesten Randkreis, der sechste den zweiten, den dritten der vierte, den vierten der achte, den fünften der siebente, den sechsten der fünfte, den siebenten der dritte, den achten der zweite*). Der des größten Wirtels sei nun buntfarbig, der des siebenten am glänzendsten, der des achten erhalte seine Farbe von der Beleuchtung des siebenten [p. 617], der des zweiten und fünften seien einander sehr ähnlich und zwar gelblicher als jene, der

schichte der inductiven Wissenschaften, der Astronomie, Physik, Mechanik, Chemie, Geologie ꝛc. von der frühesten bis zu unserer Zeit, nach dem Englischen des W. Whewel von J. J. v. Littrow, Stuttgart 1840, I. Theil S. 133, wo auch unsere Stelle besprochen wird. Nach Platon ist die Erde kein Planet, wie bei den Pythagoreern, sondern ruhend, ohne Achsenbewegung (s. Humboldt's Kosmos II. S 139 u. 140, sowie Böckh's Unters. über das kosm. System des Platon, Sendschr. an A. v. Humboldt, Berlin 1852, S. 8), und um die ruhende Erde bewegen sich die acht übrigen concentrischen Himmels-Sphären des Pythagoras.

*) Den Grund dieser Rangordnung derRänderbreite der verschiedenen Sphären sieht man nicht ein, auch nicht im Timäus (p. 35. ed. Steph.).

dritte habe die weißeste Farbe, der vierte sei röthlich, der zweite aber übertreffe an Weiße den sechsten*). Wenn nun so die ganze Spindel sich herumdrehe, so kreise sie zwar in demselben Schwunge, während des Umschwunges des Ganzen bewegten sich die sieben inneren Kreise langsamer, in einem dem Ganzen entgegengesetzten Schwunge. Am schnellsten von ihnen gehe aber der achte**); den zweiten Rang der Schnelligkeit hätten zugleich mit einander der siebente, sechste und fünfte; den dritten im Umschwunge, wie es ihnen geschienen, habe der vierte Kreis gehabt; den vierten der dritte, und den fünften der zweite. Gedreht aber werde die Spindel zwischen den Knien der Nothwendigkeit***). Auf den Kreisen derselben aber säßen oben auf jeglichem eine sich mit umschwingende Sirene, welche Eine Stimme, jedesmal einen zum Ganzen verhältnißmäßigen Ton†), hören läßt; aus allen acht insgesammt aber erschalle eine Harmonie. Rings aber säßen drei andere Gestalten

*) Diese Farbenangabe stimmt ganz auch heut' zu Tage noch mit der menschlichen Sinnenwahrnehmung überein, auf deren Boden die kindliche Astronomie der alten Zeit stand. Saturn und Venus erscheinen gelblich, Jupiter scheint der weißeste, Merkur der nächst weißeste, Mars röthlich, die Sonne ist die glänzendste, vom Mond heißt es, daß er von jener sein Licht empfange.

**) D. h. der Mond: auch diese Angabe stimmt mit der Sinnenwahrnehmung überein.

***) D. h. die Weltachse dreht sich nach einem ewigen Naturgesetze.

†) Ich folge hier der Emendation K. F. Hermann's, der selbst gegen seine (Pariser) Haupthandschrift ἀνὰ τόνον schreibt, statt des offenbaren, schon bei Proklus und Plutarch sich vorfindenden Glossema ἕνα τόνον. Unter dem Gesang der acht Sirenen ist offenbar die Sphären-Musik des Pythagoras zu verstehen.

in gleicher Entfernung von einander, eine jede auf einem Throne, nämlich die Töchter der Nothwendigkeit, die Parzen, in weißen Gewändern und mit Kränzen auf dem Haupte: Lachesis, Klotho und Atropos, und sängen zu der Harmonie der Sirenen; Lachesis besänge die Vergangenheit, Klotho die Gegenwart, Atropos die Zukunft. Und Klotho berühre von Zeit zu Zeit mit ihrer rechten Hand den äußeren Umkreis der Spindel und drehe sie mit, Atropos ebenso die inneren Umkreise mit der linken, Lachesis aber berühre abwechselnd die inneren und äußeren mit beiden Händen.

15. Sie hätten nun, nachdem sie angekommen wären, alsbald sich zur Lachesis begeben. Da hätte eine Art von Prophet sie in eine Reihe gestellt; er hätte hierauf aus dem Schoße der Lachesis Loose und Lebensmuster genommen, sei damit auf eine hohe Bühne gestiegen und habe da also geredet: „Es spricht die Jungfrau Lachesis, die Tochter der Nothwendigkeit: „„Eintägige Seelen! es beginnt mit euch eine andre Periode eines sterblichen und todbringenden Geschlechts; nicht euch erloset das Lebensverhängniß, sondern ihr wählet euch das Geschick. Sobald einer geloost hat, so wähle er sich eine Lebensbahn, womit er nach dem Gesetze der Nothwendigkeit vermählt bleiben wird. Die Tugend ist aber unabhängig von jedem Herrn*); von ihr erhält ein Jeder Mehr oder Weniger, je nachdem er sie in Ehren hält oder vernachlässigt. Die Schuld liegt an dem, der gewählt hat. Gott ist daran schuldlos.““ Auf diese Worte habe er die Loose auf sie hin geworfen. Ein Jeder habe nun das neben ihm liegende Loos aufgehoben, außer er nicht; ihm habe er es nicht gestattet. [p. 618] Wer es aber aufgehoben habe, dem sei klar gewesen, die wievielste Stelle er bekommen habe. Hierauf hätte er sogleich die Muster der Lebensweisen vor

*) D. h. wohl: kein Herr kann sie geben, keiner nehmen.

sie auf den Boden gestellt in weit größerer Anzahl als die der Anwesenden. Da hätte es denn allerlei gegeben: Lebensweisen von allen Thieren und auch, versteht sich, alle menschlichen. Darunter hätten sich nun unumschränkte Tyrannenherrschaften befunden, zum Theil lebenslängliche, zum Theil auch solche, welche mitten im Leben verloren gehen und mit Armuth, Verbannung und mit dem Bettelstab endigen. Auch hätten sich darunter befunden Lebensweisen von wohl angesehenen Männern theils durch Gestalt, Schönheit und nebstdem durch körperliche Stärke und Kampftüchtigkeit, theils ihrer Geburt und der Vorzüge ihrer Ahnen wegen; ferner ebenfalls Lebensweisen Solcher, die in den genannten Rücksichten unansehnlich waren, und ebenso habe es sich mit den Weibern verhalten. Eine Seelen-Rangordnung habe aber nicht dabei Statt gefunden, weil es eine unbedingte Nothwendigkeit ist, daß eine Seele, welche eine andre Lebensweise wählt, auch eine andre wird. Im Uebrigen seien die Lebensweisen durcheinander gemischt und theils mit Reichthum oder Armuth, theils mit Krankheit, theils mit Gesundheit verbunden, manche lägen auch zwischen den genannten Zuständen in der Mitte. Hier ist nun offenbar, mein lieber Glaukon, für den Menschen die allergrößte Gefahr. Und deßhalb muß man besonders dafür sorgen, daß jeder von uns mit Hintansetzung aller anderen Wissenschaften nach jener besonders trachte und forsche, wodurch er zu erfahren und zu finden im Stande ist, wer ihm die Geschicklichkeit und die Wissenschaft beibringen könnte, eine gute und schlechte Lebensweise zu unterscheiden, und aus den jedesmal wählbaren überall die bessere herauszuwählen, dabei auch wohl in Anschlag zu bringen alle unsere obigen Lehren, gegenseitige Vergleichungen und Bestimmungen in Bezug auf die vorzügliche Lebensweise; ferner zu wissen, was Schönheit, mit Armuth oder Reichthum gemischt, thut, und

bei welcher Beschaffenheit der Seele sie Gutes oder Schlimmes bewirkt. Was ingleichen edle Geburt und niedre Abkunft, was stille Zurückgezogenheit und Staatsbeamtenstand, was körperliche Kraft und Schwäche, was Gelehrtheit und Ungelehrtheit, was für Wirkungen überhaupt dergleichen ursprüngliche Eigenthümlichkeiten der Seele und ihre dazu erworbenen Eigenheiten thun, wenn sie mit einander vermischt werden. Und so kann man erst nach Erwägung aller dieser Umstände im Stande sein, mit Berücksichtigung der eigentlichen Natur der Seele bei seiner Wahl die schlechtere und bessere Lebensweise zu unterscheiden und dabei die einerseits die schlechtere zu nennen, welche die Seele dahin bringt, daß sie ungerechter wird, die bessere andrerseits die, welche sie immer mehr gerechter macht. Um alles Uebrige wird man dabei sein Herz unbekümmert lassen. Denn wir haben gesehen, daß dieß sowohl für das Leben als auch nach dem Tode die beste Wahl ist. [p. 619] Darum muß man eisenfest an dieser Meinung hängen, bis man in die andre Welt kömmt, und darf auch dort von Reichthum und dergleichen Uebeln nicht sich erschüttern lassen; ingleichen muß man auch auf seiner Hut sein, daß man nicht auf Tyrannen-Herrschaften und sonstige dergleichen Geschäfte verfällt und dadurch viele und unheilbare Uebel verübt, sich selbst aber eben dadurch noch weit größere zuzieht. Man verstehe vielmehr in Beziehung auf jene Lebensbeschäftigung die mittlere Laufbahn zu wählen und sowohl in diesem Leben hier als in dem ewigen der Zukunft die Extreme an beiden Seiten nach Kräften zu vermeiden; denn so wird ein Mensch am glücklichsten.

16. Und so habe denn auch damals, lautet die Botschaft aus jener Welt, jener Prophet sich ausgedrückt: „Auch den, der zuletzt hinzutritt, aber mit Vernunft wählt und mit Anstrengung aller Kräfte der Tugend lebt, erwartet ein Leben, mit dem er zufrieden sein kann, und das nicht schlecht ist. Darum sei weder der Erste bei der Wahl unachtsam, noch lasse der Letzte seinen Muth sinken*." Auf diese Worte habe der, sagte er, welcher zuerst gelooset habe, in großer Hast sich die größte Tyrannen-Herrschaft gewählt; mit Unverstand und ehrsüchtigem Heißhunger sei er bei seiner Wahl verfahren, nicht mit reiflicher Erwägung aller obwaltenden Umstände, und darum habe er übersehen das damit unzertrennliche Geschick, das Essen seiner eigenen Kinder und sonstiges Unheil. Nachdem er aber mit der Zeit seine Wahl reiflicher überlegt hätte, da habe er sich darüber in die Haare gerissen, und gejammert und nicht die Vorerinnerung des Propheten bedacht; denn er habe von seinem Unheil nicht sich die Schuld gegeben, sondern dem Schicksale, den Göttern, und eher Allem in der Welt als sich selbst. Er sei aber einer von denen gewesen, die aus dem Himmel gekommen, habe in einer geregelten Verfassung sein erstes Leben vollbracht und sei tugendhaft nur durch Gewöhnung, nicht durch wahre Wissenschaft, gewesen**). Man könne daher behaupten, daß die aus dem Himmel Kommenden gar nicht die geringste Zahl seien,

*) „Deine einzige Kunst, o Mensch, hienieden ist also Maß: das Himmelskind, Freude, nach dem du verlangest, ist um dich, ist in dir, eine Tochter der Nüchternheit und des stillen Genusses, eine Schwester der Genügsamkeit und Zufriedenheit mit deinem Dasein im Leben und im Tode." Herder.

**) Diese Stelle ist wichtig für die plat. Moral. Platon gesteht hier, im Gegensatz zu den Stoikern, auch eine praktisch angewohnte Tugend zu, obwohl er durch gründliche Theorie (Philosophie) erworbener den Vorzug gibt. Nach den Stoikern konnte der Nicht-Philosoph nicht einmal ohne Fehler einen Finger in die Höhe strecken. Vgl. C. F. Hermann Disp. de vestigiis inst. vet. inprimis Atticorum per Plat. de Legibus libros indagandis p. 8 und desselben Disp. de Socratis magistris etc. p. 36.

welche durch dergleichen Dinge geangelt würden, weil sie in Mühseligkeiten unerfahren wären, während die meisten aus der Erde Anlangenden nicht so hastig ihre Wahlen machten, weil sie sowohl an ihrer eigenen Person, als auch durch Beobachtung Anderer Erfahrung von Leiden und Mühseligkeiten haben. Daher denn, und auch vom Zufall des Looses, die meisten Seelen einen Wechsel von Schlechtem und Gutem erführen. Sonst könnte Jemand, wenn er jedesmal, so oft er in dieses Leben käme, sich mit Ernst der Wahrheit befleißigte, und wenn ihm dann das Loos zur Wahl nicht unter den Letzten falle, nach den Ankündigungen jener Welt ziemlich gewiß sein, daß er nicht nur hienieden glücklich sein, sondern daß er auch seine Wanderung aus dieser in jene Welt und aus der dortigen in diese wiederum zurück auf keinem unterirdischen und rauhen, sondern auf einem glatten und himmlischen Wege machen würde. Dieses Schauspiel nämlich, sagte er, sei sehenswerth gewesen, wie jede Seele sich ihre Lebensweise gewählt habe; [p. 620] denn der Anblick habe Mitleid, Lachen und Bewunderung erregt. Meist hätten sie nach der Gewohnheit ihres früheren Lebens ihre Wahl getroffen. So hätte man z. B. die einst dem Orpheus gewesene Seele das Leben eines Schwanes wählen sehen, indem sie aus Haß gegen das weibliche Geschlecht wegen des von ihm erlittenen Todes von keinem Weibe habe wollen geboren werden *); die des Thamyris hätte man das einer Nachtigall wählen sehen **).

*) Orpheus wurde bekanntlich von den thrakischen Weibern zerrissen, weil er ein Verächter des Frauengeschlechts war. Die Ursache dieser Verachtung wird übrigens verschieden angegeben. Vgl. Gierig zu Ovid's Metam. XI, 6.

**) Dieser gieng der Sage nach in der Musik mit den Musen in einen Wettstreit ein, wurde besiegt und verlor darum sein Gesicht.

So hätte man dagegen von einem Schwanen gesehen, daß er sich durch die Wahl eines Menschenlebens umgestaltet habe, und noch andere sangreiche Vögel, wie natürlich *). Die Seele, welche Erfahrung im Loosen gemacht hatte, habe sich das Leben eines Löwen gewählt; und dieß sei die des telamonischen Ajas gewesen, welche sich durchaus gesträubt habe, wieder ein Mensch zu werden, weil sie noch immer an das Waffengericht gedacht habe **). Hierauf sei die Seele Agamemnon's daran gekommen; auch diese habe aus Haß gegen das Menschengeschlecht wegen der von ihm erfahrenen Leiden das Leben eines Adlers eingetauscht ***). In der Mitte der Loosenden sei Atalante gewesen, und da sie große Ehren eines kampfverständigen Mannes gesehen, habe sie nicht dabei vorüber gehen können, sondern habe dieses Loos genommen †). Nach

*) Ich folge hier mit Ast und Bekker der von den meisten Handschriften beglaubigten Vulgata ὡς τὸ εἰκός. τὴν δὲ λαχοῦσαν etc., welche ich im Wormser Gymnasial-Programm 1842 von Seite 36 bis 48 ausführlich vertheidigt habe gegen die aus Plutarch's Tischreden (Buch IX Frage 5) entnommene, von Schneider, den Zürichern, und selbst von K. F. Hermann, sowie vom französischen Uebersetzer Cousin wieder recipirte Lesart εἰκός. εἰκοστὴν δὲ etc.

**) Achilleus hatte bei seinem Tode seine Waffen dem Tapfersten des griechischen Heeres vermacht. Ajas war dieß unstreitig, aber Agamemnon und Menelaos, die Richter bei dieser Untersuchung, entzogen sie ihm und sprachen sie dem Odysseus zu. Wegen dieser Zurücksetzung ermordete sich Ajas selbst.

***) Eigentlich erfuhr er diese nur von seiner Gemahlin Klytemnestra, welche ihn, da sie bei seiner Rückkehr von Troja sich wieder mit einem gewissen Aegisthus vermählt hatte, im Bade erschlug.

†) Atalante, Tochter des Schöneus, soll die schnellsten Männer im Wettlaufe besiegt haben. Vgl. Ovid's Metam. X, 560 und dort Gierig.

dieser habe man die Seele des Epeios von Panope*) in die Gestalt einer ränkevollen Frau übergehen sehen. Weit unter den Letzten hätte man den Possenreißer Thersites**) erblickt, während er die Natur eines Affen annahm. Aus Zufall sei die Seele des Odysseus die letzte bei der Loosung gewesen und wäre nun auch herangetreten, um zu wählen; im Andenken an die früheren Mühen und Gefahren, sei sie von allem Ehrgeize ledig gewesen, wäre lange herumgegangen und hätte nach dem Leben eines von Staatsgeschäften entfernten Privatmannes gesucht***); mit Mühe habe sie es endlich gefunden, wo es von allen Uebrigen verachtet gelegen habe, und sie habe bei dessen Anblick gesagt, daß sie ebenso bei ihrer Wahl verfahren hätte, wenn sie auch das erste Loos bekommen hätte, und habe es darauf mit großer Freude zu sich genommen. Gleichermaßen wären nebstdem auch Thiere in Menschen übergegangen, und auch eine Gattung in die andre: die unbändigen in wilde und die bändigenden in zahme, und so wären überall Verwandlungen vorgegangen. Nachdem nun alle Seelen so ihre Lebensweisen gewählt hatten, so wären sie in der Ordnung, wie sie geloost hätten, zur Lachesis geschritten; jene habe nun einem jeden den Genius der von ihm erwählten Lebensweise zum Beschützer seines Lebens und zum Vollstrecker seiner Wahl mitgeschickt. Dieser habe nun seine Seele zunächst zur Klotho gebracht und unter ihre den Wirbel der Spindel treibende Hand geführt, um das Geschick, welches jene geloost, zu befestigen. Nachdem er diese berührt hatte, habe er seine Seele alsbald zur Spinnerei der Atropos geführt, um ihren angesponnenen Faden unveränderlich zu machen. Von hier sei er nun stracks unter den Thron der [p. 621] Nothwendigkeit getreten. Und als er nach dem Vorgange der Uebrigen durch denselben gewesen wäre, seien sie sämmtlich durch furchtbare Hitze und Stickluft hindurch auf das Feld der Vergessenheit gekommen. Da sei nun Nichts von Bäumen und allem Dem gewesen, was die Erde trägt. Hier hätten sie sich nun nach schon angebrochenem Abend an dem Flusse Sorgenlos gelagert, dessen Wasser kein Gefäß zu halten vermöge. Nothwendig müßten nun freilich Alle ein gewisses Maß von diesem Wasser trinken; die aber durch Vernunft sich nicht wahren ließen, tränken über jenes Maß, und wer immer fort davon tränke, der vergesse Alles. Nachdem sie sich nun niedergelegt hatten und Mitternacht gekommen war, sei ein Ungewitter und ein Erdbeben entstanden, und plötzlich seien sie dann wie Sternschnuppen der Eine dahin, der Andre dorthin gefahren, um in's Leben zu treten. Er selbst habe nun nicht von jenem Wasser trinken dürfen; auf welche Art und Weise er jedoch wieder in seinen Körper gekommen sei, das wisse er nicht, sondern nur so viel, daß er des Morgens auf einmal die Augen aufgemacht und sich auf dem Scheiterhaufen liegend gefunden habe.

Und so, mein lieber Glaukon, ist denn unser oben aufgestellter Satz (daß die Gerechtigkeit der Ungerechtigkeit vorzuziehen ist) bewährt worden und ist kein Märchen gewesen und wird vielleicht auch unsere Seelen retten, wenn wir ihm nämlich folgen; wir werden dann den Fluß Lethe glücklich übersetzen und uns an unsrer Seele nicht besudeln. Wenn wir daher meiner Meinung folgen, so wollen wir fest daran halten, daß die Seele unsterblich ist und alle möglichen Uebel überlebt und alles Gute bekommen könne, wollen immer den Weg nach oben im Auge haben, wollen mit Vernunft auf allen unseren Wegen Gerechtigkeit üben. Und so

*) Er war bekanntlich der Erbauer des trojanischen Pferdes.

**) Vgl. Odyssee VIII, 493. Odysseus ist aus der griechischen Heldenzeit das Ideal der (praktischen) Weisheit.

***) Es kömmt nicht darauf an, was wir sind, sondern wie wir etwas sind, lehrt auch Göthe.

werden wir mit uns selbst befreundet sein und mit den Göttern, sowohl in diesem Leben als auch dann, wenn wir den Kampfpreis derselben davontragen, den wir wie siegsreiche Kämpfer überall einsammeln *), und werden sowohl hienieden als auch in der von uns erwähnten tausendjährigen Wanderung glücklich sein.

*) Die Sieger bei den festlichen Spielen der Griechen bekamen von jedem Zuschauer ein Geschenk.

Gedankengang und Plan der Politeia.

Sokrates, von Polemarchos genöthigt, begibt sich von der Festfeier der Bendis in die Wohnung des Letzteren, wo ihn der alte Vater Kephalos freundschaftlichst begrüßt und einladet, doch öfterer ihn zu besuchen, da er wegen Altersschwäche nicht mehr so leicht aus dem Peiräeus in die Stadt gehen könne. Sokrates findet sich dazu bereit, da die Unterhaltung mit betagten Männern für ihn einen großen Werth hat, indem man bei ihnen sich über den Weg erkundigen könne, den man auch vielleicht wandern werde. Hieran knüpft er sofort die Frage, ob Kephalos das Alter beschwerlich finde oder nicht. Nicht das Alter an sich, antwortet er, sei eine Beschwerde, sondern die Denk- und Lebensart der Menschen mache es beschwerlich. Sokrates, über diese Rede ergötzt, sucht ihn zur weiteren Unterhaltung zu reizen durch den Einwurf, diese Ansicht vom Alter könne wohl er bei seinem ansehnlichen Vermögen haben, indem dieses viele Beschwerlichkeiten des Alters erleichtere. Wenn Kephalos diesen Einwurf ganz ungegründet findet, so sieht er in dem Reichthum doch keine wesentliche Ursache eines vergnügten Alters, sondern nur einen secundären; der größte Vortheil des Reichthums bestehe in dieser Hinsicht nämlich darin, daß man den Nebenmenschen nicht so leicht betrüge und belüge, daß man keinem Gotte eine Opfergabe schuldig bleibe, und also im Bewußtsein eines gerechten Lebens dem Jenseits entgegensehen könne, wofür es einem im Alter graue, wenn man auch in der Jugend die Geschichten und Erzählungen von der andren Welt verlacht habe.

Sokrates faßt hier die Ansicht des Kephalos von der Gerechtigkeit auf und fragt ihn, ob er wirklich in dem Sagen der Wahrheit und dem Zurückgeben des Empfangenen das Wesen der Gerechtigkeit sehe. Auf dessen Bejahung zeigt er ihm aber an dem Beispiele von dem deponirten Schwerte, daß diese Definition sich nicht bewähre. Als hierauf Kephalos, unter dem Vorgeben, das Opfer im Hofe besorgen zu müssen, sich entfernt hat, womit die Einleitung des Werkes beschlossen ist, so beginnt dann (Ende Kap. 5)

I) die Unterhaltung mit Polemarchos, der die Vertheidigung der väterlichen Behauptung übernimmt und sie mit einem Spruche des Dichters Simonides befestigt, nach welchem sie darin besteht, daß man einem Jeden das Schuldige gebe. Nachdem hierauf Sokrates die Unbestimmtheit und Einseitigkeit auch dieses Spruches dargethan hat, so sieht sich Polemarchos vordersamst genöthigt,

1) ihn dahin zu bestimmen, Gerechtigkeit sei, wenn man Jedem das ihm Gebührende gebe, d. h. den Freunden Gutes, den Feinden Böses. Dagegen weist aber nun Sokrates nach:

a) daß der Gerechte weder im Kriege noch im Frieden geeignet sei, in irgend einer förderlichen Angelegenheit einem das Gebührende zu verordnen oder zu thun, daß er nur im Falle, daß Etwas still und unbenutzt bewahrt werden solle, nützlich, d. h. daß er nur unnützen Dingen nützlich sei;

b) daß bei einer consequenten Verfolgung jener Definition sich herausstelle, daß die Gerechtigkeit in einer diebischen Verschmitztheit bestehe. Polemarchos, hierauf durch diese Demonstration ganz außer Fassung gebracht, läßt die Bestimmung des Gebührenden fahren und erklärt sich nun

2) dahin, daß die Gerechtigkeit dann doch darin bestehen müsse, daß man den Freunden nütze und den Feinden schade. Aber auch von dieser Erklärung thut Sokrates dar, daß sie consequent verfolgt eben so zum Gegentheil führen könne, wie in ihrer vorigen Gestalt. Nachdem nämlich Polemarchos Die für Freunde erklärt hat, die uns gutartig scheinen, und Diejenigen für Feinde, die uns bösartig vorkommen; so schließt alsdann Sokrates: Da unsere Beurtheilung dem Irrthume ausgesetzt ist, und da folglich Viele unsere Freunde scheinen, während sie in der That unsere Feinde sind, und da andererseits Viele uns feind zu sein scheinen, während sie unsere Freunde sind; so würden wir nach der erwähnten Regel von der Gerechtigkeit in diesen Fällen befehlen, den Feinden zu nützen und den Freunden, d. h. Leuten die kein Unrecht gethan haben, Uebles anzuthun. — Hierauf erklärt Polemarchos das Räsonnement selbst für fehlerhaft und ändert seine Definition auf Suggestion des Sokrates

3) dahin: die Gerechtigkeit bestehe darin, daß man den Ungerechten schade, den Gerechten aber nütze. Hier, entgegnet Sokrates, tritt aber wiederum der eben erwähnte Fall ein. Alle nämlich, welche bei der Beurtheilung des moralischen Werthes sich irren, werden nach dieser Maxime den Freunden schaden, denn nach ihrer irrthümlichen Meinung sind sie ja lasterhaft; andrerseits den Feinden nützen, denn in ihren Augen sind sie ja tugendhaft. Hierauf sucht Polemarchos endlich

4) seine Behauptung zu retten, indem er seine vorige Bestimmung (siehe Nr. 2) von Freund und Feind für fehlerhaft erklärt und eine neue unterstellt. Während er nämlich früher Den für einen Freund oder Feind erklärte, der gut oder bös scheine, so will er jetzt Den für einen Freund gehalten haben, der gut scheint und es auch ist, und ebenso Den für einen Feind, der bös scheint und es auch ist, und die richtigste Erklärung von der Gerechtigkeit scheint ihm demnach diese: dem Freunde, welcher wirklich gut ist, Gutes zu thun, und andrerseits dem Feinde, welcher wirklich bös ist, zu schaden. Gegen diesen Satz erwidert ihm fast auf christliche Weise Sokrates:

a) daß durch Beschädigung und Mißhandlung jedes Wesen schlechter und somit auch der Ungerechte noch ungerechter werde; daß aber

b) der Gerechte seiner Natur nach einen andren Menschen eben so wenig ungerechter machen könne und dürfe, als ein Musiker einen unmusikalischen, als Trocken feucht, als Warm kalt mache. Zum Schlusse wird bemerkt, daß nach dem Gesagten jener Spruch: Jedem das Schuldige geben, heiße Gerechtigkeit, in dem hier angegebenen Sinne eher von einem dummen und gelbstolzen Tyrannen, als von einem Weisen herkommen könne. — Hierauf von Kap. 10 beginnt

II) die Unterredung mit Thrasymachos, welche den zweiten Theil dieses Buches ausmacht. Mit Ungestümm und sophistischer Frechheit fällt Thrasymachos über Sokrates her, schimpft und tobt gegen ihn, daß er nur die dialogische Methode beobachte und dringt in ihn, selbst eine Erklärung von der Gerechtigkeit aufzustellen. Sokrates verschanzt sich aber hinter seine verstellte Unwissenheit, und der Sophist versteht sich endlich nach langem scheinbarem Sträuben zu einer Definition der Gerechtigkeit. Diese lautet:

1) Das Gerechte sei das dem Gewaltigeren Zuträgliche. Dagegen erwidert Sokrates,

a) daß man unter dieser Definition wegen ihrer Unbestimmtheit eben so gut ein Stück Rindfleisch verstehen könne, als die Gerechtigkeit. Hierauf wird der Sophist noch mehr gegen Sokrates erbittert und erklärt seine Definition also: Die jedesmalige Staatsregierung verordne überall den Unterthanen das ihr Zuträgliche, und dieß zu thun, heiße für die Letzteren gerecht, und Wer diese Verordnungen übertrete, der werde von der Staatsregierung als ein gesetzwidrig und ungerecht Handelnder bestraft. Und da die jedesmalige Staatsregierung die oberste und höchste Gewalt habe, so heiße das Gerechte wohl ganz natürlich das dem Gewaltigeren Zuträgliche. Darauf rückt ihm Sokrates

b) seine Inconsequenz vor, indem er ihm vorher verboten habe, die Gerechtigkeit als das Zuträgliche

zu definiren und nun selbst diesen Begriff in seine Erklärung derselben aufgenommen habe. Sodann

c) daß die jedesmaligen Staatsregenten, als dem Irrthume unterworfene Menschen, zuweilen in dem Bestimmen ihrer Interessen sich irrten, in welchem Falle dann die Gerechtigkeit das dem Gewaltigeren Unzuträgliche heiße, daß somit jene Definition unhaltbar sei. Polemarchos bekräftigt diesen Beweis und zeigt dadurch, daß er von seinen früheren Ansichten ganz abgekommen und ein würdiger Zuhörer des Sokrates ist. Als hierauf Klitophon, wie es scheint, ein Anhänger des Sophisten, zu Gunsten der Behauptung des Thrasymachos noch allerhand Ausflüchte sucht, so weist ihn Polemarchos ordentlich zurecht und vollendet also die sophistische Niederlage. Während dieses Knappen-Gefechtes ermuthiget sich wieder Thrasymachos, beißt den Sokrates einen Chikanenmacher und reformirt seine Definition von der Gerechtigkeit (Kap. 14)

2) dahin, daß er unter dem Regenten hier nicht den fehlbaren und stümperhaften, sondern den Regenten im vollkommensten Sinne des Wortes, d. h. den unfehlbaren, annimmt, der also stets ohne das geringste Vergehen das ihm Zuträgliche verordnen könne. Aber obgleich der Sophist durch diese Bestimmung seine Behauptung unerschütterlich gemacht zu haben glaubt, so macht ihn Sokrates doch wieder zu Schanden. Denn er überführt ihn durch analoge Demonstrationen, daß jede Kunst im vollkommensten Sinne des Wortes, wie hier der Sophist die Regierungskunst angenommen haben will, gar kein ihr Zuträgliches bedürfe, eben weil sie ja vollkommen und folglich nicht schadhaft wäre, daß sie somit nur das Zuträgliche des ihr Untergebenen besorge, wie der Arzt das des Kranken, der Steuermann das der Schiffs-Passagiere, daß also hiernach der Regent im vollsten Sinne des Wortes nicht das ihm, sondern das seinen Untergebenen Zuträgliche verordne. — Nachdem Thra-

symachos zum zweiten Male mit Schande abgezogen ist, so nimmt er, wie alle unwissenden Schreier, abermals zu rohen Späßen und Schimpfwörtern seine Zuflucht, um den Sieg seines Gegners zu verdunkeln, und sucht seine obige Definition endlich

3) dadurch zu retten, daß er, wie alle rohen Empiriker, Vernunftgründe durch Hindeutung auf den praktischen Nutzen jener Definition zu überschreien sucht. Der alles logischen Zusammenhangs ermangelnde Wortschwall, den er in dieser Absicht (Kap. 16) über Sokrates hinschüttet, reducirt sich hauptsächlich auf zwei Punkte:

A) daß er demselben die größte Beschränktheit vorwirft, weil er nicht einmal einsehe, daß alle Künste und Wissenschaften des eigenen Vortheils wegen getrieben würden, daß somit auch der Regent seines Vortheils wegen, nicht für das Interesse seiner Untergebenen sorge, eben so wie der Schäfer die Schafe nicht ihretwegen, sondern des Schmauses oder Verkaufes willen hüte und mäste;

B) daß er endlich, mit der wahren Farbe seines verworfenen und heillosen Glaubensbekenntnisses herausrückend, die Gerechtigkeit für einen Nachtheil ihres Ausübers, die Ungerechtigkeit aber für einen Vortheil ihrer Verehrer erklärt, und also erklärt, daß die Gerechtigkeit den Menschen sowohl im privaten als öffentlichen Leben unglücklich mache, während die Ungerechtigkeit ihn in desto höherem Grade beglücke, je meisterhafter und großartiger er dieselbe auszuüben und der Strafe des Gesetzes zu entgehen verstehe. Der größte Meister in der Ungerechtigkeit sei aber der Tyrann, der sich nicht mit dem Rauben einer Börse und dergleichen abgebe, sondern ganze Völkerschaften sammt ihrer Habe und dem ganzen Lande stehle, weßwegen er dann auch nicht Schimpf und Schande davon trage, sondern von Allen Preiswürdiger und Glückseliger titulirt werde; hieraus erhelle aber ganz offenbar,

daß die Ungerechtigkeit viel kräftiger, edeler und vornehmer sei als die Gerechtigkeit, und Alle, die auf erstere schimpften, thäten dieß nicht aus Scheu vor derselben, sondern aus Furcht, Unrecht zu leiden. — Gegen

A) erwidert zuvörderst Sokrates,

a) daß der Sophist vor Allem sich einer groben Inconsequenz wiederum schuldig mache, indem er oben (Kap. 14) den Regenten und Schäfer im strengsten und vollkommensten Sinne des Wortes angenommen habe, wornach der Regent und Schäfer nicht ihr eigenes Interesse, sondern das des Untergebenen besorgten, daß er aber hier den Schäfer u. s. w. nicht im strengsten Sinne nehme;

b) daß zwar allerdings mit jedem Geschäft und somit auch mit dem Regierungsgeschäft ein Gewinn oder Vortheil verbunden sein könne und dürfe, daß man aber hiebei sorgfältig zwischen Wirkung und Folge oder vielmehr zwischen zwei verschiedenen Wirkungen unterscheiden müsse: nicht der Gewinn oder Lohn sei der Zweck und die Wirkung der Künste; denn sonst würde es ja nicht verschiedene Künste geben, sondern nur eine. Verschieden von einander sind aber die Künste nur darum, weil jede eine von der andren verschiedene Wirkung hat, wie z. B. die Arzneikunde Gesundheit, die Steuermannskunst Erhaltung der Schiffsleute. In dieser Absicht bewirkt aber der Künstler, wie oben schon gezeigt worden, nicht das ihm, sondern das seinem Untergebenen Zuträgliche, und wenn er nebstdem noch einen Gewinn erzielt oder bekommt, so bekommt er diesen nicht von dieser Kunst, sondern von einer andren, die er, wie die meisten Künstler, noch nebst seiner eigentlichen Kunst treibt, nämlich von der Lohndienerei. Wer daher seine

eigentliche Kunst ohne die Lohndienerei, d. h. umsonst treibt, hat selbst gar keinen Vortheil von derselben, sondern einzig der ihm Untergebene. Dasselbe gilt nun auch von der Regierungskunst, was unter Anderm daraus erhellt, daß Niemand von freien Stücken ein Amt bekleiden will, ohne daß er entweder durch Geld, oder durch Ehre, oder auch, wie die allerbesten Patrioten, durch Strafe, d. h. durch die gefürchtete Regierung von den Schlechten, dazu bewogen wird. Daher, meint Sokrates, müsse man in einem ganz vollkommenen Staate sich eben so um das Nicht-Herrschen streiten, wie jetzt um das Herrschen, denn durch das letztere lade man sich ja nur Last und Mühe für's Wohl Anderer, nicht aber für das eigene auf. — In Bezug auf

B) steckt sich der Sophist (Kap. 20) hinter die unverschämte Behauptung, daß er die Ungerechtigkeit für Tugend und Weisheit, die Gerechtigkeit aber für das Gegentheil ausgibt. Sokrates muß also

a) beweisen, daß die Gerechtigkeit Weisheit und Tugend, die Ungerechtigkeit aber das Gegentheil sei. Hier verfährt er so: nachdem der Sophist ihm zugestanden hat, daß einerseits der Gerechte niemals den Gerechten, wohl aber den Ungerechten übertreffen wolle, daß aber andrerseits der Ungerechte sowohl den Gerechten als den Ungerechten zu überflügeln bestrebt sei, daß also der Gerechte nur den ihm Ungleichen, der Ungerechte aber den ihm Gleichen sowohl als Ungleichen zu übertreffen begehre; so macht nun Sokrates folgenden Schluß: Wenn der Ungerechte verständig und gut oder weise und gut ist, so muß er auch dem Verständigen und Guten gleichen und auch ein Solcher sein, wie der, welchem er gleicht; nun aber erhellt aus den Beispielen vom Musiker und vom Arzte, daß jeder, der in einem Stücke kundig, verständig und gut ist, nur den ihm Ungleichen, der Unkundige, Unverständige und Schlechte sowohl den ihm Gleichen als auch den Ungleichen übertreffen will; folglich gleicht der Gerechte dem Kundigen, Verständigen oder Weisen und Guten, der Ungerechte dem Unkundigen, Unverständigen und Schlechten, und folglich muß einerseits der Gerechte auch kundig, verständig oder weise und gut oder tugendhaft sein, sowie andrerseits der Ungerechte auch unkundig, unverständig und schlecht sein muß. — Nachdem also bewiesen worden, daß die Gerechtigkeit Tugend und Weisheit, die Ungerechtigkeit aber Schlechtigkeit und Unkunde ist, so folgert Sokrates daraus,

b) daß nur die Gerechtigkeit Stärke und Kraft haben könne, nicht aber die Ungerechtigkeit, wie der Sophist früher behauptete; denn sie sei erstlich eine Unkunde, und zweitens lehre die Erfahrung, daß nicht nur jede Corporation, sondern auch jedes Individuum durch Ungerechtigkeit nicht nur mit Anderen, sondern auch mit sich selbst im Streit liege und nichts Ordentliches zu Stande bringen könne. Wo aber eine ungerechte Corporation oder Individualität noch etwas ausrichte, da habe diese immer noch einen Funken von Gerechtigkeit, welchem allein jene Wirkung zuzuschreiben sei. Ferner

c) da die Götter gerecht und gut sind, so muß der Gerechte mit ihnen Freund, der Ungerechte aber Feind sein. Endlich und hauptsächlich

d) folgt aus a, daß der Gerechte glücklich, der Ungerechte aber unglücklich und elend ist. Denn darnach ist ausgemacht, daß die Gerechtigkeit eine Tugend oder Vollkommenheit, die Ungerechtigkeit aber ein Laster, Unvollkommenheit oder Schadhaftigkeit der Seele ist; ferner muß eingestanden werden, daß jedes Ding überhaupt seine ihm eigenthümliche Function am besten und vollkommensten mit der ihm eigenthümlichen Tugend oder Vollkommenheit verrichten kann; folglich kann auch die Seele die

ihr eigenthümliche Function, das Leben sowie alle geistigen Thätigkeiten, nur gut und glücklich mit ihrer Tugend verrichten, schlecht aber, wenn sie schadhaft, d. h. lasterhaft und ungerecht ist.

Am Schlusse des ersten Buches bemerkt Sokrates selbst, daß die bisherige Untersuchung keine positiven Aufschlüsse über das Wesen der Gerechtigkeit gegeben habe, sondern daß ihre Resultate nur negativ, oder kritisch seien, d. h. daß sie nur gezeigt habe, was die Gerechtigkeit nicht ist.

Mit dem zweiten Buche beginnt der positive Theil unseres Werkes, der aber auch wiederum durch einen negativen Vortrag, nämlich durch die zwei Reden der Brüder Glaukon und Adeimantos, veranlaßt und bestimmt wird.

1) Glaukon bemerkt dem Sokrates, daß dessen Ueberzeugung von der Vorzüglichkeit der Gerechtigkeit nur eine scheinbare sei, und nach Bestimmung dreier Gattungen von Gütern gibt er dem Sokrates auf, zu beweisen und wahrhaft zu überzeugen, daß die Gerechtigkeit unter jene Gattung von Gütern gehöre, welche man nicht wegen ihrer Folgen, sondern wegen ihres eigenen inneren Werthes ohne alle Rücksicht auf etwaige Folgen begehre. Der Pöbel nämlich halte die Gerechtigkeit unter diejenigen Güter, welche, wie die Arzneimittel, nicht an sich wünschenswerth wären, sondern wegen der nützlichen Folgen. Er selbst zwar habe nicht diese Meinung, werde aber doch davon und von Weisheitspredigern, wie Thrasymachos, oft in seiner besseren Meinung von der Gerechtigkeit irre gemacht. Und da Thrasymachos sich zu früh von Sokrates habe einschüchtern lassen, ohne daß die Sache nach seinem Wunsche erschöpft worden wäre, so wolle er noch einmal die Partei von Thrasymachos und dessen Gesinnungsgenossen ergreifen und eine Rede für die Ungerechtigkeit halten, um durch die Widerlegung derselben von Seiten des Sokrates zu erfahren, was eigentlich die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sei, und was für eine Wirkung jede von beiden in der Seele habe, abgesehen von allen Belohnungen und sonstigen Folgen. Er bestimmt seine Rede auf zwei Theile und will auf dieselbe Weise dann eine Rede für die Gerechtigkeit gegen die

Ungerechtigkeit von Sokrates hören. Glaukon's Rede handelt demnach:

a) von dem Wesen und dem Ursprunge der Gerechtigkeit. Hier wird im Sinne jener Tugend-Verächter dargethan, daß von Natur Unrechtthun etwas Gutes, Unrechtleiden aber etwas Uebles gewesen; durch die Ohnmacht Derjenigen aber, welche immer mehr Unrecht hätten leiden müssen als sie hätten anthun können, sei durch einen gewissen Vertrag Recht und Gerechtigkeit entstanden, die daher eigentlich ein nothwendiges Uebel sei (Kap. 3); daher auch alle s. g. Gerechten die Gerechtigkeit nicht wegen ihrer selbst, sondern blos der von ihr kommenden Vortheile wegen übten und deßhalb auch die Gerechtigkeit verließen, sobald sie jene Vortheile ohne dieselbe erreichen könnten (Kap. 4);

b) davon daß das Leben des Ungerechten vorzüglicher sei als das des Gerechten, sowohl bei den Menschen als bei den Göttern; um dieß einzusehen, müsse man jeden in seiner größten Vollkommenheit nehmen: nämlich einen Ungerechten sich vorstellen, der bei der größten Ungerechtigkeit den Schein des größten Gerechten habe und bewahre, und einen Gerechten, der bei der größten Gerechtigkeit sein Leben lang den Schein des größten Ungerechten habe (Kap. 6).

Als hierauf Sokrates sich schon zur Gegenrede anschickt, so erhebt sich

2) Adeimantos. Während Glaukon der Repräsentant der eigentlichen Gerechtigkeits-Verächter ist, so referirt Adeimantos die Gründe der andern Partei, welche die Gerechtigkeit lobt, aus welchen Gründen aber nichts weniger als die Vorzüglichkeit der Gerechtigkeit vor der Ungerechtigkeit erhellt. Denn

a) Eltern und Vormünder loben die Gerechtigkeit und ermahnen dazu ihre Kinder wegen der daraus entstehenden Vortheile bei den Menschen und Göttern und wegen der Vergnügungen in jener Welt (Kap. 7);

b) wenn die Dichter die Tugend als etwas Schönes preisen, so bemerken sie auch dabei, daß sie ein mühevolles und

läſtiges Ding ſei: die Schändlichkeit der Ungerechtigkeit beſtehe alſo nach ihnen nur in der öffentlichen Meinung, während ſie ſelbſt etwas Süßes und leicht Erwerbbares ſei, und die Dichter, jene Preiſer der Tugend, ſind am erſten bei der Hand, wo es einen reichen und vielvermögenden Sünder zu preiſen gebe;

c) die Prieſter und andere Diener der Religion, welche doch die eigentliche Garde der Tugend und Gerechtigkeit ex officio bilden, ſagten nebſtdem
   α) daß die Götter vielen Guten Unheil und vielen Schlechten Unglück beſchieden,
   β) daß man durch Opfer und Segnungsformeln ſowohl die eigene Schuld, als auch die der Voreltern austilgen könne,
   γ) daß man für geringe Koſten durch gewiſſe Bannſprüche die Götter nach ſeinem Willen lenken und alſo dem Ungerechten wie dem Gerechten Schaden zufügen könne,
   δ) daß es gewiſſe heilige Mittel ſowohl für die Lebendigen als auch für die Todten gebe, um begangene Verbrechen auszulöſchen (Kap. 8). Aus einem ſolchen Lobe der Tugend und aus ſolchen Lehren müſſe eine talentvolle Jugend zum Schluſſe kommen, daß dieſelbe ein höchſt entbehrliches und mühevolles Ding ſei (Anfang Kap. 9). Und daher könne Jemand nur durch ein Wunder der Tugend treu bleiben, und dieſer könne es auch die übrige Welt, wenn ſie nichts als Sünden und Ungerechtigkeiten begienge, gar nicht verdenken. Denn von allen Lobpreiſern der Tugend von den früheſten Zeiten an bis jetzt hätte noch keiner gezeigt, daß die Tugend an ſich das höchſte Gut, und die Ungerechtigkeit das größte Unheil ſei. Denn wäre dieß geſchehen, und würde dieſe Ueberzeugung der Jugend beigebracht worden ſein, ſo hätte man dann keine Hüter und Strafgerichte gebraucht, ſondern ein Jeder würde dann ſich ſelbſt am meiſten vor dem größten Uebel, der Ungerechtigkeit, gehütet haben. So aber, wenn jeder Tugendlehrer nur den Schein der Gerechtigkeit und die damit verknüpften Folgen lobe, ſo könne man es der Welt nicht verdenken, wenn ſie ſich nur jenen Schein aneigne und darunter die vortheilhaftere Ungerechtigkeit treibe. Sokrates wird daher ſehr gebeten, jetzo jene beſſere Ueberzeugung von der Tugend zu gewähren (Kap. 10).

Nicht ohne Klage über die Schwierigkeit dieſer Aufgabe und nach Erbittung des Beiſtandes der Andern verſteht ſich endlich Sokrates zur Löſung dieſer Aufgabe, glaubt aber bei Erforſchung des Weſens der Gerechtigkeit verfahren zu müſſen wie Leute, welche bei ſchlechtem Geſichte in der Ferne zwei Schriften leſen ſollten, die eine mit kleinen, die andre mit großen Buchſtaben. Wie dieſe zuerſt die Schrift mit den großen Buchſtaben leſen und zu erkennen ſuchen würden, um dann den Sinn der kleineren deſto ſicherer zu finden: ſo wolle auch er das Weſen und den Urſprung der Gerechtigkeit zuerſt im Staate erforſchen und dann auch im menſchlichen Individuum. Daher (von Kap. 11)

I) eine Darſtellung vom Urſprunge und der Geſtaltung des Staates, der hervorgeht aus den menſchlichen Bedürfniſſen und auf dem Grundgeſetze beruht, daß jeder Bürger die Vielgeſchäftigkeit vermeidet, nur Ein Geſchäft betreibt, wozu er nämlich die meiſten natürlichen Anlagen hat. Bis Mitte Kap 13 wird
   A) der ganz einfache und natürliche Staat aufgeſtellt, d. h. der Staat, in ſo fern deſſen Bürger ſich ihre nothwendigen Natur-Bedürfniſſe wechſelſeitig befriedigen. Von hier aus wird ſodann der Staat in ſeiner Ueppigkeit dargeſtellt. Als ſolcher kömmt er wegen unnatürlichen und ungerechten Benehmens gegen Nachbarſtaaten in Gefahr, mit Krieg überzogen zu werden. Es muß daher in Folge des Grundgeſetzes, wornach jeder nur Ein Geſchäft treiben ſoll, nebſt jenem Nährſtande noch ein zweiter Stand eingeführt werden, nämlich
   B) der Wehr- oder Soldatenſtand, welcher den Staat nach außen und innen bewacht und beſchützt (Kap. 15).

Bei der Auswahl der zu diesem wichtigen Amte tauglichen Individuen befolgt Sokrates das Beispiel eines erfahrenen Schäfers oder Hirten bei der Auswahl der Hunde, welche die Heerde beschützen und bewachen sollen. Sokrates verlangt daher bei der Auswahl seiner Staatswächter

1) körperliche Vorzüge (Scharfblick, Schnelligkeit, Stärke, Tapferkeit); sowie ferner die zur letzteren erforderliche psychische Eigenschaft, d. h. ein zornmüthiges, feuriges und muthiges Naturell. Da sie aber bei diesen Eigenschaften eben so ihren Mitbürgern wie den Feinden gefährlich werden können, so müssen sie mit jenen Eigenschaften einen bestimmten Grad von Bildung (παιδεία) bekommen, und daher
2) auch geistige Vorzüge, besonders ein philosophisches oder lernbegieriges Talent haben (Kap. 17).

Diese Bildung besteht nun nach dem Herkommen Griechenlands in musischer oder geistiger Bildung (Musik im weiteren Sinne) und in Gymnastik, wovon jene für die Bildung der Seele, diese für die des Körpers bestimmt ist.

1) Musik im weiteren Sinne begreift aber nun
   a) die sprachliche Musenkunst. Diese ist nun wieder entweder wahre (philosophische) oder dichterische. In Bezug auf die letztere, die in Griechenland zum Nachtheil der Moralität sehr ausgeartet war, werden nun folgende Regeln gegeben, wobei die grob sinnlichen Darstellungen Homers, Hesiod's und anderer Dichter einer strengen Kritik unterworfen werden:
      α) Regeln in Bezug auf die Erzählungen und Dichtungen von den Göttern, Dämonen, Heroen und der andren Welt (Mitte Kap. 5 des III. Buchs);
      β) Regeln in Bezug auf moralische Lehren und Vorschriften für die Menschen. Hier wird unterschieden
         1) Inhalt, welches Kapitel aber erst nach Auffindung des Wesens der Gerechtigkeit abgehandelt werden kann und also (bis zu Anfang des zehnten Buches) verschoben wird;
         2) Form der Darstellung, wobei nur einzig diejenige gestattet wird, welche ohne alle dramatische Nachahmung ist (Kap. 10).
   b) Die Ton-Musenkunst oder Musik im engeren Sinne. Ihre Bestandtheile sind Text, Tonart oder Harmonie, und Tact, worüber gleicherweise, jedoch nur flüchtig, die geeigneten Vorschriften gegeben und die damaligen hierin herrschenden Fehler und Mißbräuche gerügt werden. Aber nicht nur die Musik, sondern alle schönen Künste müssen unter einer Controle stehen, weil der Sinn für das Schöne die Quelle zu jeder höheren Bildung (Philosophie) ist, und daher gewacht werden muß, daß jener durch schlechte Kunstdarstellungen nicht verdorben wird (Kap. 13).
2) Die Gymnastik, das andere, körperliche, Bildungsmittel, welche auch die Diätik begreift, wird hierauf bis Kap. 19 behandelt. Uebrigens muß die Bildung der Seele und des Körpers harmonisch sein und keines darf auf Kosten des andren gebildet werden. Es folgt sodann

C) die Einführung des dritten Standes unseres Staates, nämlich die Einsetzung der Regenten oder Staats-Oberhäupter. Diese werden aus den auf die besagte Weise gebildeten Wehrmännern gewählt; sie müssen davon die ältesten, besten und solche sein, welche von Jugend auf das Wohl des Staates am meisten gesucht und seinen Nachtheil geflohen haben; sie müssen ferner von Jugend auf die Probe bestanden haben, daß sie sich ihre Grundsätze nicht nehmen lassen
   a) durch Entwendung, d. h. durch Länge der Zeit oder durch falsche Lehren;

b) durch Gewaltthätigkeit, d. h. durch Wehen und physische Schmerzen;
c) durch Verblendung, d. h. durch die Reize der sinnlichen Lüste.

Diese hier blos nach einer flüchtigen (von Buch VI, Kap. 15 noch ausführlicher zu gebenden) Bestimmung ausgewählten Staatsoberhäupter heißen sofort Staatshüter vorzugsweise, während die Wehrmänner nun Soldaten oder Gehilfen der Staatshüter heißen, weil sie die Befehle und Verordnungen derselben ausführen helfen müssen (Kap. 21). — Zur Erhaltung dieses Staates soll den drei Ständen des Staates die Fabel beigebracht werden, daß sie aus der Erde geboren und die Seelen der Regenten aus Gold, die der Soldaten aus Silber, und die des Nährstandes aus Eisen oder Erz geschaffen wären. Diese drei Stände sollen keine geschlossenen Kasten bilden; sondern wenn in dem eisernen Stande eine silberne oder goldene Seele entsteht, so soll sie hinauf befördert werden, und wenn in dem goldenen und silbernen eine silberne oder eiserne geboren wird, so muß sie hinab gesetzt werden in den Stand, wozu sie von der Geburt bestimmt ist (Kap. 22). Am Schlusse des dritten Buches werden noch Vorschriften über den Wohnort, die Lebensart u. s. w. der beiden oberen Stände gegeben: sie sollen zusammen wohnen, ihren Lebensunterhalt von dem untersten Stande erhalten, und kein Eigenthum und weder Gold noch Silber besitzen. — Vom Anfang des vierten Buches wird zur Entgegnung etwaiger Einwürfe gegen diese Einrichtungen gezeigt:

1) daß der Hüter- und Soldatenstand nach dieser Einrichtung mit seinem Loose zufrieden sein darf (Kap. 2);
2) daß Reichthum sowohl wie Armuth jeden Künstler verderbt, also auch unsere Hüter und Wehrmänner;
3) daß unser Staat einen Kampf mit einem reichen und großen Staat nicht zu fürchten braucht, so lange er seine Einheit und Harmonie bewahrt (Kap. 3). Diese Einheit wird aber erhalten

a) wenn der Staat sich nur so weit vergrößert, daß dadurch seine Einheit nicht gefährdet wird;
b) wenn Jeder im Staate die Stelle bekömmt, zu welcher er seiner natürlichen Anlage nach geeignet ist;
c) wenn die beiden oberen Stände Weiber und Kinder gemeinschaftlich haben;
d) durch Aufrechthaltung der Verfassung; dieß geschieht aber durch Aufrechthaltung der oben gegebenen Bestimmungen über die beiden Hauptbildungs- und Erziehungsmittel, über Musik im w. S. und Gymnastik. Durch eine gute Erziehung ist der Staat dann der Menge Gesetze und Verordnungen überhoben, durch welche schlecht eingerichtete Staaten den kranken Körper vergebens zu curiren suchen. — Die religiösen Bestimmungen werden von der jedesmaligen Eigenthümlichkeit eines Landes für abhängig erklärt und daher übergangen (Kap. 6).

Nachdem also ein Staat oder der Mensch im Großen hingestellt worden ist, so wird nun in ihm das Wesen und die eigentliche Natur der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit also erforscht. Wenn unser Staat richtig und vollkommen aufgeführt wäre, so müsse er auch die vier Charaktere einer jeden Vollkommenheit besitzen, nämlich Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Wenn die drei ersteren gefunden sind, so ergibt sich dann die Erkenntniß der letzteren von selbst.

1) Weise ist der Staat, sofern er zu berathen weiß, auf welche Art er sich sowohl gegen sich selbst als auch gegen andre Staaten am besten zu betragen habe; da dieß nur durch die Staatshüter geschieht, so ist Weisheit nur das Eigenthum eines und zwar des kleinsten Standes (Kap. 7).
2) Die Tapferkeit besteht in der Aufrechthaltung der von dem Gesetze mittels der Erziehung eingeflößten Meinung über die Eigenschaft des Furchtbaren und ist gleichfalls nur Eigenthum Eines Standes, nämlich des Wehrstandes (Kap. 8).

3) Mäßigkeit oder Besonnenheit besteht in der naturgemäßen Uebereinstimmung der Schlechteren und der Besseren in Bezug auf die Frage, welche die Oberhand haben müssen, und ist somit das Eigenthum aller Stände.

4) Endlich die noch fehlende Tugend, die Gerechtigkeit, besteht darin, daß Jeder in dem Stande und Geschäfte, wozu er nach seinen Anlagen geeignet ist, seine Schuldigkeit thut und die Vielgeschäftigkeit vermeidet. Geschieht dieß nicht, drängen sich Menschen ohne die dazu gehörigen Fähigkeiten und Uebungen in einen der beiden oberen Stände, und werden die zum Herrschen geschaffenen goldenen und silbernen Seelen von den für sie passenden Stellen verdrängt: so erfährt der Staat dadurch das größte Unheil und die größte Uebelthat, d. h. er ist mit Ungerechtigkeit behaftet. — Nachdem also das Wesen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im Staate erforscht und geschaut ist, so folgt nun (von Mitte des Kap. 11)

II) die Betrachtung des Wesens und der Natur der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im menschlichen Individuum. Dieß kann nur auf dieselbe Weise gerecht sein wie der Staat, und daß der Mensch eben so drei verschiedene Seelen-Vermögen, nämlich Vernunft, Muthigkeit oder Zornmüthigkeit, und Begierlichkeit besitzt, wie jener drei Stände hat, wird vorläufig in einer (blos empirisch) psychologischen Untersuchung (die metaphysische folgt später Buch VI, Kap. 16) bewiesen. Demnach besteht

1) die Gerechtigkeit im Individuum ebenfalls darin, daß jedes seiner Seelen-Vermögen das von der Natur ihm angewiesene Geschäft verrichtet und nicht das Amt des Andren usurpirt, daß also das Vernunftvermögen regiert, die Zornmüthigkeit nach empfangener Bildung durch Musik (im w. S.) und Gymnastik die Vernunft bei ihren Verordnungen unterstützt, und daß endlich die Begierden gehorsam sich jenen Verordnungen fügen. Ebenso ist auch der einzelne Mensch auf dieselbe Art, wie der Staat, besonnen oder mäßig, tapfer und weise (Kap. 18).

2) Die Ungerechtigkeit besteht beim Individuum gleichfalls darin, daß die drei Seelen-Vermögen ihre Thätigkeit unter einander verwechseln, wodurch Verwirrung und Empörung entsteht. Die Ungerechtigkeit gleicht also einer zerstörenden Krankheit, die Gerechtigkeit aber der Gesundheit; ebenso gleichen ungerechte Handlungen ungesunden und giftigen Nahrungsmitteln, die gerechten (Mitte Kap. 18.).

Also ist der erste Theil der Aufgabe unseres Werkes (vgl. oben die Rede Glaukon's im Anfange des zweiten Buches), nämlich die Frage über das Wesen und die eigenthümliche Natur der Gerechtigkeit beendigt. Mit der Mitte des achtzehnten Kapitels des vierten Buches (= p. 445. A.) beginnt nun der zweite und letzte Haupttheil, nämlich die Frage, ob man bei gewissenhafter Ausübung der Gerechtigkeit auch seinen Vortheil findet, möge man dabei nun erkannt oder verkannt werden; oder ob man ihn eher durch die Ungerechtigkeit finde, wenn man sich nur nicht ertappen liese. Diese zweite, zum Theil schon aus dem Gesagten beantwortete Hauptfrage des ganzen Werkes sucht nun Sokrates noch bestimmter zu lösen auf dieselbe Weise, wie er die erste gelöst hat. So wie er das Wesen der Gerechtigkeit fand, indem er einerseits einen vollkommenen Staat, andrerseits einen vollkommenen Menschen hinstellte; so will er auch nun beweisen, ob die Gerechtigkeit glücklich oder nicht glücklich sei, indem er wieder einerseits den vollkommenen oder gerechten Staat und den vollkommenen oder gerechten Menschen hinstellt, andrerseits die unvollkommenen und ungerechten Staaten und Menschen (denn das Vollkommene ist überall nur eines, vom Schlechten gibt es aber unzählige Abstufungen). Der vollkommene oder gerechte Staat und Mensch ist aber bereits aufgestellt; es müssen also nun zur Vergleichung daneben die unvollkommenen und ungerechten gestellt werden. Da es deren aber eine unzählige Menge gibt, so beschränkt sich Sokrates hinsichtlich der (ungerechten) Staaten nur auf die vier Hauptarten, die da sind: Timokratie, Oligarchie, Demokratie und despotische Tyrannei, und hinsichtlich der ungerechten

Menschen auf die entsprechende gleiche Anzahl. Indem sich nun Sokrates schon anschickt, diese vier Hauptarten von Ungerechtigkeit aufzuführen, da wird er am Anfange des fünften Buches von Polemarchos und Adeimantos unterbrochen und aufgefordert, die oben (Buch IV, Kap. 3) flüchtig aufgestellte Verordnung von der Weiber- und Kinder-Gemeinschaft näher zu erörtern und zu begründen, da diese so paradoxe Anordnung keineswegs sich so von selbst verstände, wie er glaube. Zwischen den ersten und zweiten Haupttheil unseres Werkes wird daher als Excurs eingeschoben

I) die nähere Darstellung von den Ehen und der Kinderzucht des Soldaten- und Regentenstandes. Mit seiner gewohnten Schüchternheit geht Sokrates an seine Aufgabe, indem er befürchtet, daß seine Ansicht hierüber unglaublich vorkommen werde sowohl hinsichtlich der Möglichkeit, als auch ihres Vortheils, und indem er dann auch glaubt, daß er die Sache noch nicht gehörig durchdacht habe. Nach allseitiger Ermunterung fängt er sodann die Lösung seiner Aufgabe an, indem er hier wiederum von dem Gleichnisse mit den Schäfer- und Hirten-Hunden leiten läßt. Wie nämlich es nicht wider die Natur ist, daß die Schäfer die weiblichen Hunde zu demselben Geschäfte gebrauchen, welches die männlichen verrichten, so sollen auch die Weiber unserer Staatswächter und Hüter

A) mit den Männern an denselben Geschäften Theil nehmen; daher müssen sie auch dieselbe wissenschaftliche und gymnastische Bildung und Erziehung erhalten und durch eine gleiche Auswahl ausgesucht werden. Denjenigen, welche hier es besonders für lächerlich halten, daß die Weiber mit den Männern entblößt gymnastische Uebungen vornehmen sollen, wird entgegnet, daß die Hellenen ursprünglich, wie alle Barbaren, das Nackte für unehrbar gehalten, nachher sich aber so daran gewöhnt hätten, daß sie das ängstliche Verhüllen des Körpers für ein Zeichen der Barbarei ansahen; daß ferner eigentlich nichts lächerlich wäre, als nur das Laster (Kap. 4). Sofort beweiset dann Sokrates, daß jene Verordnung über die gemeinschaftliche Geschäftsverrichtung

1) möglich sei, weil die weibliche Natur von der männlichen sich nicht wesentlich unterscheidet, nur sei sie etwas schwächer (Kap. 6);

2) daß sie auch für den Staat am vortheilhaftesten und vorzüglichsten sei (Kap. 7).

B) Alle Hüter und ihre Helfer (Soldaten) sollen die auf dieselbe Weise ausgewählten und gebildeten Weiber gemeinschaftlich nehmen und haben, und kein Weib soll für sich allein mit einem Manne hausen; ferner sollen die Kinder auch gemeinschaftlich sein, so daß die Eltern ihre eigenen Kinder und die Kinder ihre eigenen Eltern nicht kennen. Um diese Anordnung zu rechtfertigen, soll wiederum ihre Möglichkeit und ihre Vortheilhaftigkeit nachgewiesen werden. Hier wird nun aber

1) ihre größte Vortheilhaftigkeit und Vorzüglichkeit (Kap. 14) bewiesen, welchem Beweise der Plan und die Einrichtung dieser Verordnung (Kap. 10) vorausgeht. Und zuletzt folgt

2) die Demonstration der Möglichkeit, und zwar zuletzt, theils weil diese hier schwerer ist, theils weil sie zu dem Folgenden eher den Zusammenhang bahnet. Aber in verstellter Furcht vor der Demonstration dieser Möglichkeit stellt sich Sokrates an, als wolle er sie verschwätzen, und gibt von Kap. 14 bis 17 noch eine ziemliche Anzahl von Vorschriften, wie man die jungen Hüter und Hüterinnen des Staats für das Kriegswesen anleiten müsse; indessen Kap. 17 wird Sokrates von Glaukon ernstlich an das Anfangen der lang verschobenen Demonstration jener Möglichkeit gemahnt. Sokrates bemerkt nun zuvor noch, man dürfe nicht verlangen, daß ein in der Theorie aufgestelltes Ideal ganz in der Wirklichkeit erscheinen müsse, und behauptet sodann (Kap. 18), daß jene Möglichkeit doch gegeben sei, wenn einmal Philosophen die Staaten regierten, oder wenn deren Regenten philosophirten, und die Staaten würden weder eher Heil und Befreiung von ihren Uebeln erfahren, noch würde

man den oben aufgestellten idealen Staat realisirt sehen, wenn nicht jenes Ereigniß eintreten würde. Als hierauf alle Anwesenden diese Behauptung noch viel unglaublicher finden, als die Möglichkeit, die er durch dieselbe bedingen will, so sucht sie Sokrates nun näher zu begründen, indem er

a) eine Beschreibung der ächten Philosophie hinstellt und den Unterschied der unächten angibt. Jene beschäftigt sich mit der Erkenntniß des wahrhaft Seienden der Dinge, der intellectuellen Gesetze der Sinnenwelt, oder der Ideen, während letztere sich nur mit der Mannigfaltigkeit der Erscheinung abgibt und daher keine Einsicht und Wissenschaft, sondern nur eine unsichere Meinung gewährt (Ende des fünften Buchs);

b) indem er sodann die Eigenschaften aufzählt, welche er von einem ächten Philosophen verlangt, worauf ihm alle bei seinem Schlusse beistimmen müssen, daß erstens solche befähigte Männer mit der theoretischen Einsicht auch praktische Gewandtheit verbinden können, und daß daher zweitens nur diese die Staaten regieren müßten (Kap. 3 des sechsten Buchs).

Hierauf wendet ihm Adeimantos abermals ein: wenn Sokrates hier auch durch logische Kunst einen theoretischen Beweis für seine Behauptung aufgestellt habe, wogegen man nichts einwenden könne: so müsse man doch das Gegentheil glauben, wenn man in die Wirklichkeit schaue, welche lehre,

a) daß Alle, die sich etwas mehr als für den gewöhnlichen Nothbedarf und ex professo mit der Philosophie abgeben, wenn nicht ganz verdorbene, doch überspannte Menschen würden;

b) daß die ersten und größten der Philosophen für Staatsgeschäfte ganz unbrauchbar würden.

Hiegegen zeigt nun Sokrates:

a) Wenn die größten und berühmtesten Philosophen unbrauchbar wären, so wäre daran nicht die Philosophie schuld, sondern der Unverstand des politischen Publikums (Kap. 5).

b) Nach den gegenwärtigen Verhältnissen wäre es eine unbedingte Nothwendigkeit, daß die meisten Zöglinge der wahren Philosophie verderbt sein müßten, daß aber an dieser Verdorbenheit nichts weniger als die Philosophie schuld sei. Denn aus dem oben aufgestellten Ideal vom wahren Philosophen, welches hier (Kap. 6) noch einmal kurz in's Gedächtniß zurückgerufen wird, erhellt, daß die zur wahren Philosophie geeigneten Naturen ohnehin in höchst geringer Anzahl geboren werden, so gehen diese größtentheils zu Grunde in Folge

α) ihrer geistig edlen Natur selbst, weil in der ganzen Natur jedes Wesen desto mehr dem Verderbniß ausgesetzt ist, je edler und vorzüglicher seine Natur ist;

β) in Folge der s. g. irdischen oder leiblichen Vorzüge, als da sind Reichthum, Schönheit, vornehme Geburt u. s. w. Die das Verderben bewirkenden Einflüsse kommen theils und vorzüglich aus der Verdorbenheit des öffentlichen politischen Treibens, theils aus dem Unterrichte der Sophisten, der nichts Anderes ist als ein in wissenschaftliche Form gebrachter Reflex der verdorbenen öffentlichen politischen Volksmeinung (Kap. 9).

c) Wenn also die Philosophie ihrer ebenbürtigen und für sie geborenen, ohnehin schon wenigen Liebhaber beraubt würde, so drängten sich ihr unberufene Liebhaber, welche sie nicht wegen ihrer selbst suchen, sondern des Gewinnes und der Ehre wegen, indem die Philosophie bei aller

Verachtung doch noch mehr Ehre gebe als jede andere Profession. Hieraus wäre also leicht abzunehmen, daß solche Philosophen von Profession sowohl durch ihre philosophischen Produkte, als durch ihr Betragen nichts als Schande machen und sie in den Augen des Volkes in einen bösen Ruf bringen müßten (Kap. 10).

d) Demnach bleiben nur höchst wenige von den wahren philosophischen Naturen übrig, und zwar nur solche, die entweder durch ein Wunder oder besonderen Zufall gerettet werden. Haben diese aber die Süßigkeit des speculativen Lebens einmal gekostet, so wollen sie sich nicht wieder von ihm trennen und finden keinen Beruf, ihr edles Leben im politischen Treiben nutzlos zu vergeuden (Kap. 11).

Nachdem also Sokrates alle Zweifel gegen die Behauptung beseitigt hat, wodurch er eben die Möglichkeit unserer idealen Staatsverfassung überhaupt und insbesondere die der Weiber- und Kindergemeinschaft bedingte, so zeigt er nun die Art und Weise der möglichen Verwirklichung. Dazu ist erforderlich, daß die philosophischen Naturen in einem Staate erzogen werden, der von den jetzigen ganz verschieden ist, und daß die Philosophie auf eine ganz andre Weise getrieben wird, wie heut zu Tage; alsdann werde das gemeine Volk auch eine ganz andre Ansicht von der Philosophie bekommen (Kap. 14). Die mögliche Verwirklichung unserer idealen Staatsverfassung überhaupt und insbesondere die der Bestimmungen über Ehen und Kindererziehung bei den (zwei) oberen Ständen, beschränkt sich daher endlich auf den Fall, daß Fürsten-Söhne einmal mit philosophischen Anlagen geboren würden und daß sie dieselben mitten durch die oben erwähnten schädlichen Einflüssen retten und zur vollständigen Reife heranbilden. Hat daher jene Vermöglichung allerdings ihre Schwierigkeiten, so liegt sie doch

nicht im Bereiche der Unmöglichkeit, d. h. sie ist möglich (Kap. 15). Hieran knüpft sich nun

II) die andre Episode oder der zweite Excurs, welcher sich um die Frage dreht, durch welche theoretische und praktische Bildungsmittel die besagten philosophischen Regenten erzielt werden sollen. Aber dieser Excurs hängt nicht nur mit dem vorigen auf das Engste zusammen, sondern er bildet auch ein Supplement zu Buch III, Kap. 19—21, wo die Einsetzung der Staatsregenten schon zum Theil, aber, wie dort (Kap. 20) ausdrücklich bemerkt wird, nur flüchtig und ohne die gehörige Gründlichkeit, indem es dort sich nur darum handelte, einen Staat nach seinen gröbsten Umrissen hinzustellen, um darin (als dem Menschen im Großen) besser das Wesen der Gerechtigkeit erschauen zu können. Jene Frage beantwortet nun Platon also. Nach einer kurzen Erinnerung an die schon Buch III, Kap. 15—17 geforderten körperlichen und geistigen Eigenschaften eines künftigen Regenten in seinem moralischen Staate macht er vor Allem die Bemerkung, daß dieselben sich leider höchst selten beisammen in Einem Individuum vorfänden, wohl aber unter verschiedene Individuen zersplittert. Die geistreichen Menschen haben gewöhnlich einen wandelbaren moralischen Charakter, die starken und zuverlässigen dagegen sind zu phlegmatisch und einer höheren wissenschaftlichen Bildung unfähig. Beide Eigenschaften muß aber einer unbedingt haben, wenn er ein Regent in unserem Staate werden will. Die Buch III, Kap. 19—21 aus den Staatswächtern ausgewählten Candidaten der Regierung müssen ihre Befähigung außer den dort zu bestehenden Proben, die doch mehr körperlicher Art waren, auch noch durch eine wissenschaftliche beweisen, d. h. beim Unterricht in vielen wissenschaftlichen Disciplinen beobachtet werden, ob sie die wichtigsten (metaphysischen) Wahrheiten zu ertragen im Stande seien. Auf die Frage, was für Disciplinen oder Lehrgegenstände dieß seien, macht Sokrates (von Kap. 16) zuvörderst die Bemerkung, daß die obige Theorie von der menschlichen Seele und die darauf gebaute Lehre von Gerechtigkeit, Besonnenheit u. s. w. (Buch IV, Kap 11—18) zu kurz und nicht gründlich genug

gewesen sei, wie damals schon bemerkt worden; sie gründlicher kennen zu lernen, gebe es, wie gleichfalls damals erwähnt worden, einen anderen, aber größeren und beschwerlicheren Weg, der auf jeden Fall von unseren künftigen Regenten, von denen so Vieles abhänge, eingeschlagen werden müsse, nämlich den zur Erkenntniß der größten Wissenschaft, d. h. des eigentlichen Guten; denn ohne Erkenntniß des eigentlichen Guten ist alles Wissen und Treiben nutzlos und eitel, sowie die Ausübung der wahren Tugend und Gerechtigkeit unmöglich (Kap. 17). Nach dieser Bemerkung und nach einer in Kap. 17 angestellten Kritik der beiden damaligen extremen Lehren vom höchsten Gut, wovon die eine (Aristipp) es im sinnlichen Vergnügen, die andere (Antisthenes) in der vernünftigen Einsicht erblickte, umfaßt das Uebrige dieses zweiten Excurs zwei Abschnitte:

1) Platon's eigene Lehre vom höchsten Gut, besonders in ihrem Verhältnisse zur Welt und zur menschlichen Seele. Dieses Gute, welches der metaphysische Kern nicht nur dieses Werkes, sondern der ganzen platonischen Philosophie ist, wird mit jenem, dem platonischen Sokrates eigenthümlichen Sträuben und nach kurzer Erinnerung an die oben schon (Buch V) erwähnte und in anderen Werken Platon's erörterte Unterscheidung zwischen sinnlich und vernünftig erkennbaren Objecten, sowie zwischen sinnlicher und intelligibeler Erkenntniß unter dem Bilde der Sonne dargestellt und erläutert von Kap. 18 bis zu Ende dieses (IV) Buches. Das Gute ist nämlich erstlich in der ideellen oder intelligibelen Welt gerade das, was die Sonne in der sichtbaren ist; ferner das Sein in der intelligibelen Welt steht zum Guten in derselben Beziehung, in welcher das Sein der sichtbaren Welt zur Sonne steht; drittens endlich ist die Vernunft im Intelligibelen, was das Auge im Sichtbaren ist. Wie nämlich die Sonne in dem Reich des Sichtbaren nicht nur die Ursache alles Lebens, sondern auch die Bedingung vom Sehen des Auges und vom Gesehenwerden der sichtbaren Dinge ist: so ist auch das Gute nicht nur

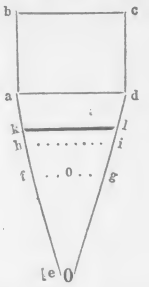
die Quelle alles Lebens, sondern auch die Ursache sowohl vom Erkennen der Vernunft, als auch vom Erkanntwerden des wahren Seins, der Ideen; ferner wie die sichtbare Welt sich uns unter zwei Gestalten zeigt, nämlich erstlich als Bilder von Gegenständen, d. h. als Schatten und Abspiegelungen in Spiegelflächen, und zweitens als wirklich reelle Gegenstände, so zeigt sich uns die Welt des intelligibelen Seins erstens als allgemeine Formen des wirklich Seienden und zweitens als reines Sein; drittens endlich, sowie das Auge und der Gesichtssinn etwas Sonnenartiges, aber doch selbst keine Sonne ist, so ist auch die Vernunft und die wissenschaftliche Erkenntniß des Wahren (Wissenschaft) etwas Großartiges und etwas sehr Vortreffliches, aber das Gute selbst ist sie nicht, als welche Alles an Hoheit überstrahlt. Und also zerfällt das große Gebiet alles Seins in zwei große Hälften, erstens in das sichtbare und zweitens in das durch die Vernunft erkennbare Sein, und jede dieser Hälften zerfällt wieder in zwei gleiche Theile oder Abschnitte, so daß wir vier Glieder bekommen: Bilder, wirkliche (sinnliche) Gegenstände, (intellectuelle) allgemeine Seinsformen, reines Sein, und diese stehen in Bezug auf die Realität und Wahrheit ihres Seins in einem proportionalen Verhältnisse: wie nämlich die Bilder sich zu ihren wirklichen Gegenständen verhalten, so verhalten sich die allgemeinen Seinsformen zu dem reinen Sein; ferner wie die Bilder (d. h. Schatten und Abspiegelungen) sich zu ihren wirklichen Gegenständen verhalten, so verhält sich das ganze sichtbare Sein (d. h. Bilder und wirkliche sichtbare Gegenstände) zu dem ganzen durch die Vernunft erkennbaren Sein (d. h. allgemeine Seinsformen und reines Sein). — Dasselbe Wechselverhältniß findet nun auch Statt bei den Wirkungen des Schauens auf jene vier Arten von Sein. Das Schauen des Auges einerseits auf die Bilder bewirkt einen Schein von Wahrheit, d. h. Wahrscheinlichkeit, andererseits auf die wirklichen Gegenstände gerichtet

bewirkt es zuverlässiges Zutrauen auf den Bericht dieses Sinnes, d. h. Glauben; das Schauen der Vernunft dagegen bewirkt in seiner Richtung auf die allgemeinen Seinsformen (d. h. als Mathematik) nur eine Verstandeseinsicht, in der Richtung aber auf das reine Sein bewirkt es Vernunfteinsicht, welche beide Richtungen sich dadurch unterscheiden, daß die Vernunft bei der ersteren zu ihrer Demonstration sich noch sinnlicher Formen bedienen muß, von unerwiesenen Voraussetzungen ausgeht und nur auf die logisch intuitive Demonstration eines bestimmten Zieles eilt, während sie bei der letzteren sich aller sinnlichen Anschauungen entschlägt, auf keine unerwiesenen Voraussetzungen baut und das reine Sein und Wahre blos mittels reiner Begriffe logisch discursiv monstrirt. Und wie Wahrscheinlichkeit sich zu Glauben verhält, so verhält sich Verstandeseinsicht zu Vernunft-Einsicht, und die Klarheit dieser vier Seelenzustände verhält sich eben so, wie die Realität der vier Arten von Objecten, durch deren Betrachtung sie gewonnen werden. Wahrscheinlichkeit und Glauben werden unter dem allgemeinen Namen Meinung (bloße empirische Erkenntniß), Verstandes- und Vernunft-Einsicht aber unter dem allgemeinen Begriffe rationale oder Vernunfterkenntniß begriffen, und die Meinung steht zu der rationalen Erkenntniß in demselben Verhältniß in welchem Wahrscheinlichkeit zum Glauben steht*).

2) Nach Darstellung der Lehre von dem Guten und dessen Verhältniß zur Welt und zum Menschen, welche das eigentliche Object der philosophisch-wissenschaftlichen Bildung unserer künftigen Regenten ist, beginnt nun vom Anfang des siebenten Buches diese Bildung selbst und bildet bis zu Ende desselben den zweiten Abschnitt jenes zweiten Excurses. Auch diese Bildungsweise, die, wie schon oben erwähnt, einen theoretischen und einen praktischen Theil hat, wird durch ein Bild erläutert, das mit jenem vorhergehenden von der Sonne, dem Auge, dem Lichte ꝛc. verwandt und gewissermaßen eine

*) Vgl. die Tabelle oben S. 329.

Fortsetzung desselben ist. Unsere oben im dritten Buche ausgewählten Regierungs-Candidaten, sowie alle Menschen gleichen, bevor sie in die höheren Wahrheiten der ächten Philosophie eingeweiht sind, Gefangenen, welche in einem unterirrischen Kerker von folgender Art angeschmiedet sind:



Man denke sich einen tief in der Erde gelegenen quadratförmigen Kerker a b c d; unsere Gefangenen sitzen darin nun so gefesselt, daß sie nur die Wand b c anschauen und weder rechts noch links ihren Kopf umdrehen können; die ihnen im Rücken sich befindliche Seite a d muß man sich dann in ihrer ganzen Länge und Höhe als die einzige Oeffnung dieses Kerkers denken, welche sich immer mehr verengt und immer steiler nach oben geht, bis sie, etwa in Form einer Kelleröffnung, wodurch ein Mensch noch gebückt gehen kann, bei e hinaus in die Oberwelt führt. In diesem steilen Gange nach oben, etwa in der Richtung f g, denke man sich ferner ein Licht oder Feuer o, so daß durch dasselbe von fern und obenher die Wand b c beleuchtet wird. Zwischen diesem Feuer und den Gefangenen befindet sich, höher aber als sie sitzen, etwa in der Richtung h i, ein Querweg, auf welchem Menschen Bildnisse von Menschen, Thieren ꝛc. hintragen, indem, wie natürlich, einige spre-

chen, andere schweigen. Neben diesem Wege nach den Gefangenen hin zieht sich eine Mauer kl, welche die Höhe eines Menschen hat und dazu dient, daß die Gefangenen an der Wand bc nur die Schatten, welche von den auf dem Wege hi getragenen Bildern und Geräthschaften geworfen werden, sehen können, nicht aber die Schatten von den Trägern selbst. — Einen Gefangenen nun von dieser Art, der natürlich die an der Wand bc vorüberschwebenden Schatten jener Bilder für wirkliche Gegenstände hält, darf man nicht so von seinem Wahne heilen wollen, daß man ihn entfesselt und nöthigt, plötzlich aufzustehen und herumgehend in das Höhlenlicht zu schauen, oder daß man ihn sogar mit Gewalt aus dem unterirdischen Kerker den steilen Weg hinauf in das Licht der Sonne bringt; denn also würde er vor Blendung nichts sehen können und in seinem Wahne sogar bestärkt werden, die Schatten in seiner Höhle hätten mehr Realität, als die Dinge, die man ihm als die eigentlichen Realitäten vorzeigt. Man muß vielmehr also mit ihm verfahren, wenn man ihn gewöhnen will, in der Oberwelt die Sonne und die von ihr erhaltenen und beschienenen Gegenstände anzuschauen:

a) muß er die Schatten der Dinge und dann ihre Abspiegelungen im Wasser betrachten lernen;
b) dann muß er angeleitet werden, seinen Blick nach den höheren Regionen zu wenden und des Nachts die Himmelskörper, Sterne, Mond ꝛc. anzuschauen; und endlich am hellen Tage die Sonne selbst und das von ihr erhaltene und beschienene Reich betrachten; alsdann wird er von selbst zum Schlusse gelangen, daß die Sonne im Bereiche des Sichtbaren das Princip aller Ordnung und alles Lebens ist.

Und wenn ein solcher Mensch nun an seine ehemaligen Mitgefangenen denkt, so wird er nunmehr sich über seine Veränderung glücklich preisen, jene aber bedauern; auch wird er sie um die im Schattenreiche üblichen Belohnungen und Aemter nicht beneiden und um keinen Preis ein solches Leben mehr führen wollen. Wenn er dann wieder in jene

Schattenwelt käme und mit seinen alten Mitgefangenen, während sein an das klare Licht gewöhntes Auge in dieser Finsterniß sich noch nicht zurecht gefunden hätte, in der Erkenntniß und Behandlung der Schattendinge wetteifern sollte, so würde er anfangs unter ihnen ein großes Gelächter erregen, und sie würden von ihm sagen, der Mensch habe deßhalb sein Gesicht verloren, weil er nach der Oberwelt gegangen sei. Und wenn er sich gar unterstände, sie zu entfesseln und ihnen dieselbe Aufklärung zu verschaffen, so würden sie ihn wie ihren ärgsten Feind behandeln (Kap. 3). Hierauf folgt nun die Anwendung und Auslegung dieses Bildes. Das Leben in dem unterirdischen und höhlenartigen Kerker ist unser Leben auf Erden, die hin- und hergetragenen Bilder und ihre an der Wand erscheinenden Schatten bedeuten unsere sichtbare Welt, das leuchtende Höhlenfeuer die sichtbare Sonne: dagegen bedeutet das Hinaufsteigen und Beschauen der Oberwelt das methodische Vernunfterkennen, sowie diese das Reich des Intelligibelen darstellt. Wenn daher unsere künftigen Staatsregenten das durch die Vernunft erkennbare (ideale) Reich und die Sonne desselben, das Gute, d. h. das oberste Princip alles Seins und aller Ordnung, kennen lernen wollen (was ihnen unerläßlich ist, da ohne die Erkenntniß derselben sie weder ihr eigenes Leben noch das eines Staates heilsam einrichten und leiten können); so müssen sie also dieselben Stadien des allmählichen Schauens durchlaufen, welche unser Höhlenbewohner durchlaufen hat. Sie müssen:

a) zuerst die Dinge der intelligibelen Welt im Wasser, als in einem sinnlichen Medium, schauen, d. h. sie müssen ihren Geist zuerst durch solche wissenschaftliche Lehrgegenstände vorüben, daß seine Erkenntniß allmählich der irdischen Sinnenwelt ab- und zur Anschauung des höheren Seins hingewendet werde;
b) sodann müssen sie ihren Blick gewöhnen, sich zu der sinnlichen Region der intelligibelen zu erheben, d. h. mit reinen Begriffen zu verfahren oder sich in der Dialektik (theoretischen Philosophie) üben; und endlich

am hellen Tage die Sonne betrachten, d. h. das eigentliche Gute zu erkennen suchen.

Alsdann müssen sie wieder zu ihren Mitgefangenen hinabgehen, sich daselbst wiederum die gehörige Praxis erwerben, um mit den Schattenbildern zu verkehren, und also, von Theorie sowie Praxis unterstützt, bessere Ansichten und Heil unter ihren Brüdern verbreiten. — Nachdem erst noch bemerkt worden, daß man sich hiernach gar nicht wundern dürfe, wenn viele Philosophen, die einmal jenen himmlischen Glanz geschaut, keine Lust hätten, in jene unterirdische Höhle wieder hinabzugehen, d. h Staatsämter anzunehmen; ferner daß nach dieser Theorie die Bildung einer Seele nicht in der Kunst bestehe, ihr etwas einzusetzen, was sie nicht hat, sondern vielmehr in der Kunst, das der Seele schon eigene Erkenntnißorgan aus dem Dunklen des sinnlich wahrnehmbaren Seins in die Helle des durch die Vernunft Erkennbaren allmählich so umzulenken, bis sie die hellste Region desselben, die Idee des Guten, schaut; und endlich, nachdem noch gezeigt worden, daß man unseren so gebildeten Philosophen mit Recht zumuthen könne, nach Beschauung des Guten wieder in die irdische Höhlenwelt hinabzusteigen und darnach den Staat sowohl als ihr eigenes Leben einzurichten: so beginnt dann (vor Kap. 6) endlich die Beantwortung der Frage, die schon am Ende des Kap. 16 Buch VI aufgeworfen wurde, nämlich welches denn die wissenschaftlichen Gegenstände seien, in welchen unsere Regierungs-Candidaten nebst ihrer physischen Fähigkeit auch noch geprobt werden sollten, und hiemit beginnt auch zugleich die eigentliche (philosophisch) theoretische und praktische Bildungsweise nach den oben angegebenen zwei Stadien:

a) die Eigenschaft, das Auge der Seele von dem sinnlich Wahrnehmbaren ab- und der Helle des Intelligiblen zuzuwenden, sowie den praktischen Nutzen für die Kriegskunst, welche ja doch unsere künftigen Regenten üben sollen (sie werden ja aus dem Kriegerstande gewählt), kann weder Gymnastik noch die Musik in dem weitesten Sinne des Wortes haben, sondern diese Eigenschaften sind nur bei den mathematischen Disciplinen zu finden; diese werden nun der Reihe nach abgehandelt und bei einer jeden werden nicht nur die gedachten zwei Eigenschaften hervorgehoben, sondern es wird dabei auch der geistlose und allzu empirische Schlendrian gerügt, mit welchem sie gewöhnlich bis dahin getrieben worden seien. Sie sind der Reihe nach: Arithmetik (Kap. 9); Geometrie (Kap. 10); Stereometrie und Astronomie (Kap. 11), wovon aber erstere damals noch nicht existirte; Harmonik (bis Mitte Kap. 12);

b) das Studium der Dialektik, ihr Verhältniß zum vorbereitenden Studium der Mathematik und das des Guten (Kap. 15).

Von Kap. 15 folgt alsdann Aufzählung der geistigen Eigenschaften, welche diejenigen haben müssen, welchen vorstehende Wissenschaften ertheilt werden sollen, sowie die Bestimmung der Methode und des Alters, nach welcher und in welchem dieselben ihnen ertheilt werden dürfen, damit sie der Philosophie nicht noch mehr Unehre bringen, sondern vielmehr wieder zu ihrem verdienten guten Rufe verhelfen. Bis in das dreißigste Jahr müssen sie in dem mathematischen Vorstudium geübt werden; wer darin die gehörige Probe bestanden, wird dann bis zum fünfunddreißigsten Jahre zum Studium der Dialektik (theoretischen Philosophie) zugelassen. Sodann müssen sie fünfzehn Jahre (35—50) durch Verwaltung von Kriegs- und Staatsämtern sich auch die gehörige praktische Ausbildung verschaffen. Und so gelangen sie endlich in ihrem fünfzigsten Jahre zum Ziel ihrer theoretischen und praktischen Vorbereitung und gelangen zur Regierung des Staates, welche sie nach dem Vorbilde des Guten verwalten, und zwar so, daß sie der Reihe nach unwechselnd die Last der Staatsregierung tragen, die übrige Zeit aber zur Fortsetzung ihrer Studien und zur Aufziehung ähnlicher Staatswächter verwenden (Ende des VII. Buchs).

Nach diesen zwei großen Excursen wird mit dem Anfang des achten Buches die schon Buch IV, Kap. 18 begonnene, aber am Anfang des fünften Buches eben wegen jener beiden Excurse unterbrochene Materie wieder aufgenommen und fortgesetzt, nämlich der andere große Haupttheil unseres ganzen Werkes, bestehend in der nach der Bestimmung des Wesens der Gerechtigkeit aufgeworfenen Frage, ob die Ausübung der Gerechtigkeit an sich auch vortheilhaft sei, möge man dabei nun von der Welt erkannt werden, oder verkannt bleiben. Vgl. oben S. 609. Diese Frage löst Platon, wie wir dort schon andeuteten, so, daß er eine Vergleichung anstellt zwischen dem moralisch vollkommenen Staate und Individuum einerseits und zwischen den (vier) Hauptarten der unmoralischen oder ungerechten Staaten und den ihnen entsprechenden menschlichen Individuen andrerseits. Dieweil nun aber der moralisch vollkommene Staat und der moralisch vollkommene einzelne Mensch schon behufs der Beantwortung der ersten Hauptfrage (über das Wesen der Gerechtigkeit) dargestellt worden sind, so brauchen nun nur noch die Hauptarten der ungerechten Staaten mit den ihnen entsprechenden Individuen in ihrer allmählichen Abstufung und Entartung von dem vollkommenen gerechten dargestellt werden. Diese sind der Zahl nach vier und werden, nachdem (Kap. 3) der Faden wieder angeknüpft worden ist, und auf folgende Weise aufgeführt, indem allemal bei jedem dieser Staaten erstlich die Entstehungsweise durch Entartung von dem jedesmal vorhergehenden, und dann die Schilderung und Charakterisirung sowie das Befinden desselben dargestellt wird: dann folgt die Darstellung des ihm entsprechenden Individuums, wobei ebenso verfahren wird.

1) Die Timokratie: ihre Entstehungsweise durch Entartung von dem vollkommenen Staate (Kap. 3—4); Charakter derselben (bis Kap. 5). — Das der Timokratie entsprechende Individuum: hier folgt erst die Charakterisirung und dann die Entstehungsweise (bis Kap. 6).
2) Oligarchie: ihre Entstehung durch Entartung aus der Timokratie (bis Mitte Kap. 6 = p. 551, C): Charakter und Befinden (bis Kap. 8). — Das dieser Verfassung ähnliche Individuum: Entstehung (bis Kap. 9); Charakterisirung seiner Eigenschaft und seines Zustandes (bis Kap. 10).

3) Demokratie: Entstehung (bis Kap. 11); Eigenschaft und Zustand (bis Kap. 12). — Das demokratische Individuum: hier geht der Entstehungsweise behufs der folgenden Untersuchung eine Bestimmung der nothwendigen und nicht nothwendigen Begierden voraus (bis Kap. 13), und folgt erst jene selbst (bis Mitte 13=561, A); Charakter und Lebenszustand (bis Kap. 14).
4) Tyrannei als die im höchsten Grade oder meisterhaft ungerechte Verfassung: Entstehungsweise derselben durch Ausartung der Demokratie (bis Kap. 17); Charakter und angebliche Glückseligkeit der ungerechtesten oder unmoralischesten Staatsverfassung (bis Kap. 19 incl. oder bis zu Ende des VIII. Buchs). — Das der Tyrannei oder der ungerechtesten Verfassung entsprechende Individuum: der Entstehungsweise geht hier (in Kap. 1 des IX. Buchs) behufs des Folgenden wiederum eine kleine psychologische Erörterung voraus, gewissermaßen ein Zusatz zu Kap. 13, in welchem gelehrt wird, daß es unter den nicht nothwendigen Begierden sehr gesetz- und zügellose gebe, die sich bei jedem vorfinden, aber meist durch Vernunft und Sittlichkeit unterdrückt werden. Nur im Schlafe und in unreinen Träumen offenbaren sich diese dann nur, wenn nämlich der bessere Theil der Seele schläft und der thierische allein wacht. Damit werden im Vorbeigehen einige sittliche Vorschriften über die Art und Weise gegeben, wie man zu Schlafen gehen soll. Hierauf nun folgt die Entstehungsweise des tyrannischen oder lasterhaftesten Individuums (Kap. 2—3); dann sein Charakter und Lebenszustand, der besonders darin besteht, daß er im wachenden Zustande das ist, was man nur in dem zügellosesten und scheuslichsten Traume sein kann, und zu dem höchsten Grade der Lasterhaftigkeit gelangt Der, welcher nicht nur von Natur eine tyrannische Seelenverfassung hat, sondern zu seinem größten Unheil auch auf einen Tyrannenthron gelangt (Kap. 4).

Nach der Darstellung dieser Verfassungsarten und der ihnen verwandten Individuen wird nun jene zweite Hauptfrage unseres Werkes entschieden, nämlich: Wer von beiden, die Gerechtigkeit oder die Ungerechtigkeit, stehet, an und für sich betrachtet, im größten Vortheile?

1) Aus der Vergleichung der vier ausgearteten Staatsverfassungen und aus einem analogen Schlusse von diesen auf die ihnen verwandten individuellen Menschen-Charaktere ergibt sich, daß jeder von ihnen ein desto glücklicheres Leben führe, je näher es dem vollkommenen Gerechten steht, dagegen ein desto unglückseligeres, je weiter es von ihm in dem moralischen Range entfernt ist, daß also der Tugendhafteste der wahrhaft Glücklichste, der Lasterhafteste aber der Unglücklichste sei (bis Kap 7).

2) Da es drei Hauptseelenbestandtheile gibt (vgl. Buch IV, Kap. 11—16), einen, der nach Weisheit und Erkenntniß strebt (Vernunft), einen, der durch muthige Thaten nach Ehre und Ruhm trachtet (Zornmüthigkeit), einen, der die mannichfaltigen sinnlichen Begierden besonders mittels des Geldes zu stillen strebt (Begierlichkeit), so muß es auch drei Hauptvergnügen geben, und es kann daher die Frage aufgeworfen werden, ob jene Glückseligkeit nicht blos eine subjective sei, und ob die Behauptung sowohl vom Ehr- als vom Geldliebenden, daß seine Glückseligkeit die größte sei, eben so viel gelte. Dawider wird nun bewiesen, daß das Vergnügen des nach Weisheit und Tugend strebenden Seelenbestandtheiles von Natur und objectiv das süßeste sei, und daß also auch das Leben Desjenigen, in dessen Seele jener Bestandtheil die Oberhand hat, auch objectiv das süßeste sein müsse (bis Kap. 9).

3) Aber das Leben des Weisen und moralisch Guten ist nicht nur im Vergleich mit den übrigen das süßeste, sondern es allein ist auch nur süß und ein wahres Vergnügen zu nennen, während das Vergnügen der Uebrigen nur ein leeres Phantom ist, und diesen nur darum ein Vergnügen scheint, weil sie etwas Höheres nicht kennen, wie etwa der Kranke im Momente der Krankheit in der Schmerzlosigkeit das höchste Vergnügen sieht. Das Vergnügen des Weisen und Tugendhaften verhält sich zu dem sinnlichen Vergnügen wie ein Schattenbild zu einem soliden Körper oder, mathematisch ausgedrückt, wie 1 zu 729 (bis Kap. 12).

4) Könnte man aber nicht hier noch gegen die unbedingte Vorzüglichkeit der Tugend einwenden, was Thrasymachos (Buch I,

Kap. 16) einwendete, nämlich Ungerechtigkeit könnte wo nicht noch größere, doch dieselben Vortheile gewähren, wenn man sie nur meisterhaft verstände und bei der größten Ungerechtigkeit sich den Schein des Gerechten zu wahren wüßte? — Hiegegen zeigt nun Platon, nachdem der eigentliche Einfluß der Tugend und des Lasters schon dargethan worden ist, in einem Bilde — worin die Vernunft mit einem Engel, die Zornmüthigkeit mit einem Löwen und die Begierlichkeit mit einem vielköpfigen, aus zahmen und aus wilden Thieren zusammengesetzten Ungeheuer verglichen wird — daß der Ungerechte, welcher unentdeckt und beim Scheine eines Gerechten durch Ungerechtigkeiten zu gewinnen und Vortheil zu haben meint, eben so verfahre als wenn das vielköpfige Ungeheuer den Löwen entkräfte, auf daß das Ungeheuer diesen mit sich überall hinschleppen und den Engel seines Inneren ermorden und aufzehren könne; er zeigt also, daß der Sünder und Lasterhafte um ein wenig Gold sein theuerstes und edelstes Selbst in den Rachen eines Ungeheuers werfe und gewissermaßen sich selbst auffresse (bis Kap. 13). Im dreizehnten und letzten Kapitel des IX. Buchs werden aus der in jenem Bilde dargestellten Wahrheit mit Rücksicht auf die von dem schon ganz beschwichtigten Thrasymachos gemachten Aeußerungen noch diese Folgerungen gezogen: daß die mit der Immoralität verbundene Unehre nicht, wie Thrasymachos (Buch I, Kap. 12) meinte, das Werk einer auf dem Interesse beruhenden Uebereinkunft, sondern in der Natur der Sache, nämlich in der Unterjochung des Göttlichen in uns von Seiten des Thierischen ihren Grund habe, deßgleichen die Verächtlichkeit der niederen Handwerke: daß daher ein Jeder sich von dem moralisch vollkommenen Menschen sowie von dem Gesetze müsse beherrschen lassen, nicht damit er dadurch, wie gleichfalls Thrasymachos zu erkennen gab, einen Schaden leide, sondern daß er dadurch des höchsten Gutes theilhaftig werde; daß daher es nicht nur kein Vortheil und kein Glück für den Ungerechten sein könne, wenn er bei seinen Schändlichkeiten unentdeckt bleibt und der Strafe des Gesetzes entgeht, sondern sogar der größte Schaden und das größte Unheil für ihn, weil er dadurch nicht auf

den Weg der Besserung zurückkommt und also gegen den Abgrund seines Verderbens keine Rettung findet.

Wer also weise ist, wird durch diese Gründe bewogen werden, erstlich das höchste Ziel seines Strebens in die Erkenntniß der Wahrheit zu legen; ferner alle Bedürfnisse des Körpers nach der vernünftigen Harmonie seiner Seele einrichten und nach Vermögen und Ehre nur in so weit streben, als dieß geschehen kann ohne die harmonische Verfassung seines Innern zu erschüttern.

Am Ende die Bemerkungen, erstens daß gar nichts daran liege, ob der hier dargestellte Staat irgendwo vorhanden sei oder noch in die Wirklichkeit kommen werde: denn es sei darin nur ein sittliches Ideal für Denjenigen aufgestellt, der darnach die Verfassung seines Innern einrichten wolle; und dann zweitens, daß der wahre Weise in keinem anderen als in einem solchen Staate Aemter annehmen werde und könne.

Das zehnte Buch, welches aus verschiedenen Gründen als spätere Zugabe zu dem Vorhergehenden erscheint, bildet theils eine Ergänzung zu Buch III, Kap. 5, theils eine Zugabe zu Buch IX.

1) Was die Ergänzung zu Buch III betrifft, so ist uns wohl erinnerlich, daß Platon, als er nach Darstellung der Vorschriften in Bezug auf die Dichtungen und Erzählungen von göttlichen Personen auch auf die in Bezug auf die Dichtungen von den Menschen kam, damals in dieser Hinsicht Form und Inhalt unterschied. Den Inhalt anlangend, so könne er sich, bemerkte er damals, hierüber noch nicht äußern. Denn wenn viele Dichter lehrten, Unrechtthun, wenn es unentdeckt bliebe, bringe Vortheil, Gerechtigkeit sei aber Anderen Vortheil, dem Ausüber derselben dagegen Schaden: so müßte er Dieß, wenn er sich darüber äußern solle, vorderhand schon für schlechtes und dummes Zeug halten und ihnen das Gegentheil zu singen anempfehlen, was er aber hier (Buch III) doch noch nicht gut könne, da er seine Idee von der Gerechtigkeit noch nicht objectiv dargestellt habe. Daß also gerade das Gegentheil von den durch die damaligen Dichter verbreiteten Lehren in Bezug auf Gerechtigkeit gelehrt werden müsse,

darauf will er, wie er dort ausdrücklich bemerkt (p. 392, C), wieder zurückkommen, wenn er erst die Aufgabe von dem Wesen der Gerechtigkeit beseitigt und ausgemacht habe, daß sie ihrem Besitzer vortheilhaft sei, er möge nun vor der Welt den Schein davon haben oder nicht: in Bezug auf die Form wird indessen dort (Buch III, Kap. 6—10) bestimmt, daß alle nachahmende und dramatisch darstellende Poesie und alle Dichter von dieser Art aus unserem Staate verbannt bleiben sollen. Jene Aufgabe ist mit dem Ende des neunten Buches gelöst, und mit dem Anfang des zehnten hält nun Platon sein dort gegebenes Wort. Er knüpft aber hier (Buch X) den Faden nicht so an, daß er wieder an jenes ausgelassene Kapitel vom Inhalt kommt (denn ob die Ungerechtigkeit, wenn sie sich nicht erwischen lasse, vortheilhaft sei, und ob die Gerechtigkeit ein fremder Vortheil, aber ein eigner Schaden sei, das kann sich wohl jeder aus den von Buch IX, Kap. 5 dargestellten Beweisen selbst beantworten), sondern er knüpft eher an seine dortigen Bestimmungen von der Form an, indem er bemerkt, unter den vielen Einrichtungen in seinem moralischen Staate gefalle ihm besonders die, daß er alle nachahmende Poesie daraus verbannt habe, und zwar aus folgenden Gründen:

a) ihre Producte sind ganz gehaltlos und entbehren aller Wahrheit, indem sie von dem wahren Sein drei Grade entfernt sind (Kap. 5);

b) aber eben wegen ihrer Schalheit und moralischen Gehaltlosigkeit sind sie das beste Futter für das niederste Seelenvermögen, für die Begierlichkeit, und stärken also dieß vielköpfige Ungeheuer, daß es ihm leicht wird, das löwenartige und engelartige Vermögen zu unterjochen und zu verderben (Kap. 7);

c) ja selbst die schon Tugendhaften, d. h. Diejenigen, welche sich zu beherrschen schon gelernt haben, verleitet die nachahmende Poesie, die Herrschaft der Vernunft zu untergraben und die harmonische Seelenverfassung in Verwirrung zu bringen (Mitte Kap. 7 = p. 606, E). — Hierauf folgen noch gewissermaßen einige Entschuldigungen, warum Platon aus vorliegenden moralischen

Gründen jene nachahmende Poesie verbannen müsse. Groß sei ja der Preis eines tugendhaften Lebens, so daß, wie aus dem Vorhergehenden erhelle, für dessen Verlust uns weder Ehre, noch Reichthum, noch ein Königthum entschädigen kann, und daher dürfe man ihn doch gewiß auch nicht um die Lust an der darstellenden Poesie verscherzen (Kap. 9). Letzterer Gedanke verknüpft nun diesen Theil des zehnten Buches mit dem folgenden.

2) Jener Preis ist nämlich um so weniger zu verscherzen, als die größten Preise der Tugend noch gar nicht erwähnt worden sind, obgleich die schon erwähnten schon außerordentlich sind und die Wahl zwischen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht im Geringsten zweifelhaft lassen können. — Man muß sich nämlich erinnern, daß bei der bis zum Ende des neunten Buches geführten Untersuchung, ob man in Bezug auf ihre Folgen die Tugend der Ungerechtigkeit vorziehen müsse, äußere Belohnungen gar nicht in Anschlag kamen, sondern es wurde bewiesen, daß die Tugend wegen ihres inneren Werthes an und für sich den Vorzug, sowie daß die Ungerechtigkeit an und für sich, möge sie entdeckt bleiben oder nicht, verabscheuungswürdig und unheilvoll sei, eine Beweisführung, wie sie oben Glaukon (Buch II, Kap. 1—6) und Adeimantos (Kap. 11) von Sokrates verlangt hatten. Nachdem diese Beweisführung geliefert worden, dürfen nun, unbeschadet der inneren Würde der Tugend, auch die damit verknüpften Belohnungen in die Wagschale der Tugend gelegt werden, wodurch diese noch mehr hinunterziehen würde, wenn es möglich wäre. Dahin gehören

a) die ewige Dauer oder die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, welche hier (Kap. 9—12) bewiesen wird.

b) die Belohnungen, welche der Seele zu ihrem inneren Seelenreichthum zu Theil werden, und zwar

α) schon auf dieser Erde (bis Kap. 13), und

β) in der Welt der Ewigkeit, während den Ungerechten sowohl in dieser als auch in jener Welt die größten Uebel widerfahren (bis Kap. 16 incl. oder Ende).

Dieß ist der Ideengang oder Schattenriß von unserem Werke, das an Reichhaltigkeit und zugleich an Klarheit und Ordnung kaum seines Gleichen finden dürfte. Es ist das großartige Gebäude, in dessen Wände der Verfasser alle Ergebnisse seiner früher verfaßten Schriften wie einzelne Steine eingemauert hat. Wir wollen daher das ganze Feld noch einmal überschauen. Es enthält zwei große Haupttheile:

Erster Haupttheil: Ueber das Wesen der Gerechtigkeit; dieser erste Haupttheil begreift folgende Abschnitte:

I) einen kritischen Abschnitt oder Betrachtung dessen, was die Gerechtigkeit nicht ist (Buch I—II);

II) einen positiven Abschnitt oder Beantwortung der Frage: Was ist die Gerechtigkeit? Dieser Theil umfaßt wieder:

1) die Erforschung des Wesens der Gerechtigkeit im Staate, als dem Menschen im Großen, in welchem sie leichter zu erblicken ist (Buch II—IV in der Mitte des Kap. 18 = p. 435 A):

2) darauf ihre Betrachtung im Menschen (Mitte von Buch IV, Kap. 18 = p. 445 Steph. von Anf.).

Zweiter Haupttheil: Ueber den Vorzug, welchen die Ausübung der im ersten Haupttheile bestimmten Gerechtigkeit an und für sich vor der Ungerechtigkeit hat (bis Ende des Buchs IX). Ehe dieser Haupttheil recht beginnt, werden erst noch die beiden großen Excurse eingewoben, welche wir wieder als Abschnitte bezeichnen:

I. über das Verhältniß der Ehen und Kinderzucht in den zwei oberen Ständen und über die Vermöglichung der deßhalb aufgestellten Idee durch philosophisch gebildete Regenten (von Buch V—VI, Kap. 15).

II. über die theoretische und praktische Bildung dieser philosophischen Regenten (Buch VI, Kap. 15 bis Buch VIII).

Das zehnte Buch endlich bildet bis Kap. 9 eine Ergänzung zu Buch III, und von Kap. 9 bis zu Ende einen Zusatz zu Buch IX, doch so, daß beide Theile organisch zum Ganzen gehören *).

*) Ueber den engen Zusammenhang dieses X. Buchs mit dem Ganzen habe ich ausführlicher gesprochen in einer Abhand-

Es gibt eine alte Ueberlieferung (Gell. N. A. XIV, 3), daß die platonische Politie ursprünglich nur aus zwei Büchern bestanden habe, und diese Ueberlieferung findet K. F. Hermann in seinem Werke: Gesch. u. Syst. der plat. Phil. I. S. 537 um so wahrscheinlicher, je sicherer er die Spuren einer allmählichen Entstehung in den verschiedenen Stücken unserer heutigen Politie verfolgen zu können glaubt (vgl. oben S. 20—22). Wie dem auch sei, aus unserer Darstellung der inneren Gliederung unserer Politie erhellt offenbar erstlich, daß ihr auch heute noch eigentlich nur eine Zweitheilung zu Grunde liegt; ferner wie unpassend die herkömmliche Eintheilung in zehn Bücher, sowie auch die jüngere Kapitel-Abtheilung ist, indem wir das Ende eines Abschnittes sehr oft nicht nur in der Mitte eines Buches, sondern auch in der Mitte eines Kapitels finden. Wir sind daher mit Schleiermacher überzeugt, daß jene Eintheilung in zehn Bücher von Platon selbst unmöglich herrühren könne, so alt sie auch sein mag. Sehr wahrscheinlich ist desselben Gelehrten Vermuthung über die Entstehung dieser Eintheilung. Er glaubt nämlich, „daß man den ersten bedeutenden Abschnitt (das erste Buch) als Maßstab angenommen und so viele Theile gemacht hat, als sich in ziemlicher Gleichheit mit diesem ergeben wollten, ein Verfahren, wobei man offenbar nur die Abschreiber und die Bücherſammlungen im Auge haben konnte. — Indessen da das Werk schon seit der Zeit der ältesten Erklärer des Aristoteles angeführt wird, so muß diese Eintheilung neben der ursprünglichen noch beibehalten werden.

---

lung: Ueber die Einheit und die ursprüngliche Eintheilung der platon. Politie, im Wormser Gymnasial-Prüfungsprogr. 1840, sowie in meiner Aehrenlese der Kr. u. Erkl. des plat. Staats, in der Zeitschr. für die Alterthumsw. 1842, Juni-Heft S. 588—595.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 6

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertvierundsiebenzigstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1856.

Platon's
Werke.

Vierte Gruppe:

Die Platonische Kosmik.

Sechstes Bändchen.

Timaios,

übersetzt

von

Dr. Franz Susemihl,
Privatdocent in Greifswald.

Erstes Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1856.

Seinem verehrten Freunde,

Mitforscher und Kritiker,

Herrn Dr. Julius Deuschle

zu Magdeburg,

dem Entdecker des Schlüssels zur richtigen Gesammterklärung des platonischen Timaios,

gewidmet

vom

Uebersetzer.

Einleitung.

Die Aufgabe des Timaios ist, das Gesammtgebiet der Erscheinungswelt, des werdenden und gewordenen Daseins, mit Einem Worte das Universum darzustellen, wie es sich nach seinen beiden entgegengesetzten Principien, Idee und Materie, gestaltet. Den Ideen allein kommt bekanntlich nach dem platonischen Systeme das Sein zu; was die Dinge von demselben an sich tragen, ist eben in Wahrheit doch nur das der Ideen, in denen sie daher inhäriren. Wäre nun das entgegengesetzte Princip, welches sie in sich schließen, gleichfalls etwas Reales, so würde das reine Fürsichsein der Ideen durch diese Inhärenz der Dinge in ihnen zerstört werden; allein dasselbe kann ja folgerechterweise nur als das schlechthin Nichtseiende betrachtet werden. Es ist daher auch nicht sowohl ein Urstoff, als vielmehr die bloße Voraussetzung eines solchen, d. h. der bloße leere Raum (vgl. Anm. 212); denn während den Ideen schlechthin das Insichsein zukommt, ist der Raum dagegen immer etwas Anderes als der in ihm befindliche Körper, also das absolute Außereinander der Dinge; und da es andererseits gerade die unterscheidende Eigenthümlichkeit alles körperlichen Daseins ist, daß es sich im Raume befindet, so ist dieser eben dasjenige, was die Natur

desselben constituirt, mithin recht eigentlich der principielle Gegensatz der unräumlichen und unkörperlichen Ideen oder sich selbst denkenden Begriffe (s. §. 102 f.). Er tritt daher im Dialog auch unter dem — absolut zu fassenden — Namen des „Anderen", d. h. als das Princip alles getheilten Daseins, aller Veränderung und alles Werdens, auf und den mit dem Namen des „Selbigen" oder „Sichimmergleichbleibenden" bezeichneten Ideen gegenüber. Da er aber zugleich das Nichtseiende ist, so kann es in Wahrheit keinen leeren Raum geben (§. 123, 126, 131, 198 ff., vgl. Anm. 212), und andererseits kann etwas schlechthin Nichtseiendes auch keine Wirkungen ausüben. Daher sieht sich Platon im Widerspruche mit der ganzen bisherigen Construction genöthigt, diesem ganz Bestimmungslosen (ἄπειρον, wie die Materie im Philebos heißt), wenigstens die positive Bestimmung beizulegen, daß es zwar gegen alle Bestimmungen gleichgültig, aber eben deßhalb keiner einzigen widerstrebend und somit für alle gleich sehr empfänglich und fähig ist (§. 95 ff.), und eben daraus soll es sich erklären, daß es nie und nirgends als leerer Raum und gestaltloser Stoff auftritt, sondern stets das bestimmte Sein der Ideen, aber nur in bedingter, getheilter, verschiedenartiger und unaufhörlich sich verändernder Weise, an sich trägt, und dies eben ist die Erscheinungswelt. Die Schwäche dieser ganzen Auffassung, welche die Möglichkeit einer Einwirkung der rein für sich seienden Ideen nach außen hin, und noch dazu auf die ihr doch absolut entgegengesetzte Materie, wodurch doch allein diese Umgestaltung der letztern begreiflich wäre, nicht im Mindesten erklärt*), liegt deutlich zu Tage. Platon selbst

*) Ob im Parmenides p. 155 E. ff. ein Erklärungsversuch hievon liegt oder nicht, muß hier auf sich beruhen bleiben; gelungen ist er wenigstens jedenfalls nicht.

vermag das Zusammenwirken beider Principien nur unter dem Bilde einer gewaltsamen, bloß mechanischen Mischung (s. bes. §. 49) darzustellen, und auch Aristoteles, der aus einer wesentlichen Modification der platonischen Bestimmungen seinen epochemachenden Begriff der Materie als der absoluten Potentialität oder realen Möglichkeit gewann und so in ihr der Weltbildung ein wirklich positives Substrat zu Grunde legte und die sonstigen Widersprüche seines Lehrers dadurch beseitigte, müht sich auch so noch vergebens ab, die nöthige Einwirkung des entgegengesetzten Princips auf daſselbe denkbar zu machen, was eben durch diesen Dualismus schlechthin unmöglich wird. Die nothwendige Folge nun davon, daß bei Platon der bloße Raum schon die Stelle der Materie vertritt, ist die wunderliche Construction der Elemente aus lauter bloß mathematischen Körpern (§. 107 ff., s. d. Anmm.) und die Ableugnung der Schwere, der Grundeigenschaft des physikalischen Körpers, die freilich mit Recht von ihm auf Anziehung, aber mit Unrecht auf bloße Anziehung des Verwandten, zurückgeführt wird (s. Anm. 244). Noch mehr, die mathematischen Körper betrachtet er eben deßhalb weiter nicht bloß als durch Flächen begrenzt, sondern auch bereits aus diesen sie begrenzenden Flächen zusammengesetzt (§. 113, vgl. Anm. 182); bloße räumliche Dimensionen haben also nach ihm bereits stoffliche Dichtigkeit, oder, wenn man lieber will, es gibt die letztere gar nicht, sondern nur die ersteren. Die Folge jener mechanischen Auffassung des Zusammenwirkens von Idee und Materie aber ist der durchgreifend atomistische Charakter dieser Physik, welcher dadurch nicht aufgehoben wird, daß Platon mit seinen geometrischen Atomen (den vielen kleinen regelmäßigen Körpern, aus denen die Elemente, oder vielmehr den beiderlei kleinen Urdreiecken, aus denen diese Körperchen selber bestehen) vermittelnd zwischen die stofflichen

der eigentlich sogenannten Atomiker (Leukippos und Demokritos) und die Zahlatome der Pythagoreer, ja nicht einmal dadurch, daß er zugleich, da die Materie nach ihm eben das absolute Außereinander des Raumes ist, die Theilbarkeit derselben bis in's Unendliche mit Anaxagoras behauptet. Denn diese Theilbarkeit ist doch keine wirkliche Getheiltheit, da der Raum eben nicht als solcher, sondern nur in und mit seinen bestimmten Gestaltungen zum Dasein gelangt, deren einfachste eben jene Atome sind, und Platon mochte glauben, durch seine eigenthümliche Auffassung derselben die rechte Mitte zwischen jenen drei anderen Standpunkten getroffen und sowohl die allzu große Unbestimmtheit der pythagoreischen Zahlen, aus welcher sich die Dinge nicht herleiten ließen, vermieden, als auch die Willkür der verschiedenartigsten quantitativen Bestimmungen, welche die Atomiker ihren Grundkörperchen beilegten, in festere Grenzen eingeschlossen zu haben. Da endlich diese ganze Gestaltung der Materie von den Ideen herrührt, so muß dieser atomistische Charakter der platonischen Physik auch bereits in ihnen begründet, d. h. auch schon ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander muß ein ähnliches sein. In der That sind auch sie bereits, so zu sagen, Begriffsatome oder sich gegen einander abschließende Einheiten (Monaden), die unbeschadet ihrer gegenseitigen Verbindung doch nicht wirklich organisch mit einander verwachsen sind.

In der gegenseitigen Verbindung und Gemeinschaft der Ideen wiederholt sich nun dasselbe Verhältniß, welches in der der Dinge mit ihnen Statt findet, d. h. es ist eine Inhärenz der niederen in den höheren, der besonderen in den allgemeineren. Die höchste nun, welcher demgemäß alle anderen einwohnen, ist die Idee des Guten, d. h. des metaphysisch Guten, Vollkommenen, Absoluten, und erst durch diese Theilnahme an ihr besitzen auch die übrigen denjenigen Grad

von Vollkommenheit, welcher ihnen zukommt, und eben so naturgemäß in abgeleiteter Weise auch die ihnen inhärirenden und gleichnamigen Dinge, mit anderen Worten: jedes derselben entspricht hiedurch seinem Zwecke so sehr, als nur möglich. Die Idee des Guten ist also die Zweckursache, und diese Zweckursache ist eben hiernach auch die einzige, welche wirklich den Namen einer Ursache verdient, da eben hierin auch die ganze Thätigkeit jener Idee, auch als der letzten wirkenden Ursache, bereits aufgeht. Denn ihre ganze Wirksamkeit ist eben jenes Inhärenzverhältniß, sie ist eben nicht transscendente, sondern nur immanente Ursache, nicht Ursache des Werdens, sondern lediglich des Seins an sich wie im Werden, die des Werdens dagegen nur in jenem ihrem obigen Zusammenwirken mit der Materie. Die letztere ist daher recht eigentlich als die Schranke und Trübung ihrer Wirksamkeit aufzufassen, von welcher es herrührt, daß das Sein in der Erscheinungswelt nur in der unvollkommenen Gestalt des Werdens hervortritt, daß die Dinge nur unvollkommen den Ideen oder, mit anderen Worten, ihrem Zwecke entsprechen. Sie ist also zwar das gerade Gegentheil einer wahrhaften Ursache, wohl aber die Mitursache (*συναίτιον*), die negative Bedingung oder Hülfsursache dieses Verhältnisses, die blinde, ideenlose Nothwendigkeit (*ἀνάγκη*), welche dasselbe beherrscht.

Hiernach kann nun von einer wirklichen Herleitung der Erscheinungswelt aus den Ideen nicht die Rede sein, eine wirklich genetische Entwickelung ist dem ganzen platonischen Systeme zuwider, und der Dialog muß sich vielmehr durchgehends mythisch gestalten. Die Idee des Guten wird in Folge dessen zu einem Weltenbildner oder Weltenbaumeister (*δημιοῦργος, τεκταινόμενος*) personificirt, welcher ganz nach der Weise eines menschlichen Künstlers verfährt und dessen künstlerisches Ideal die Ideen sind, so daß schein-

bar die finale und die wirkende Ursache dem Geist des Systems zuwider aus einander fallen. Doch klingt das wahre Verhältniß in der Bemerkung durch, daß seine Güte der Beweggrund zu dieser seiner Schöpfung und sein Zweck bei derselben war, sie sich selbst möglichst ähnlich, d h. so vollkommen als möglich, zu machen (§. 38), was eben nur der mythische Ausdruck für seine Einerleiheit mit der Idee des Guten ist, so daß man mit Unrecht von manchen Seiten gerade aus dieser Stelle einen Beweis dafür hat herleiten wollen, daß nach Platon die Gottheit auch noch von dieser höchsten Idee verschieden sei. Eben so bedingt diese Einkleidungsweise ferner die Umsetzung Dessen, was nur dem Gedanken nach das Frühere ist, d. h. bald des begrifflich Höheren und bald des begrifflich Niederen, je nachdem das Eine oder das Andere den Zwecken der Darstellung gemäß als *) die logische Voraussetzung des Anderen aufzutreten hat, in die Form eines auch zeitlich Voraufgehenden, und die Umbildung eines stetig wiederkehrenden in die Gestalt eines nur einmal geschehenen Verlaufes; und unter diesen Umständen dürfen wir denn auch nicht anstehen, den zeitlichen Weltanfang selbst, im Widerspruche gegen Aristoteles, mit den übrigen Schülern Platon's für ein bloßes Symbol des ewigen Werdens der Welt oder, modern ausgedrückt, einer ewigen Schöpfung, aufzufassen, wie es die Consequenz des Systems verlangt, welches aufhören würde ein System des Seins heißen zu dürfen, wenn jenes obige Inhärenzverhältniß der Dinge in den Ideen nicht ein ewiges wäre und die letzteren vor dem Eintreten desselben vielmehr die Realität auch des leeren Raumes neben sich geduldet hätten (s. Anm. 43, 173, 203, 206).

*) Das Erstere ist das Gewöhnlichere, s. §. 48 und Anm. 77, 83, 97, 103.

Die Erscheinungsdinge zerfallen nun in zwei Classen, Seelen- und Körperdinge, jene den höchsten, diese den niedrigeren Ideen zugehörig und daher jene überhaupt den Ideen, diese der Materie näher verwandt. Soll nun die Welt wirklich so vollkommen als möglich sein, so muß sie hiernach nicht bloß Einzelseelen in sich schließen, sondern selber ein großes beseeltes und belebtes Ganzes sein. Ihre eigentliche Idee ist daher die des Lebendigen (ζῶον), die jedenfalls zu den höchsten Ideen gehört, ja, irren wir nicht, mit der des Guten selbst einerlei ist. Denn das Universum kann nur dann in Wahrheit ein Abbild der ganzen Ideenwelt sein, wenn seine Idee recht eigentlich diejenige ist, welche alle anderen in sich schließt. Jedenfalls ist so viel gewiß, daß die beiden nächsthöchsten einander entgegengesetzten Ideen nach der des Guten die des Seins und der Erkenntniß sind (Staat, Buch 6 und 7), und daß mit der letzteren die der Seele und des Lebens am Engsten zusammenhängen (Soph. p. 248 E f.), da das Wesentliche an der Seele ihre belebende Kraft (Phädon p. 105. C. D. §. 125), und die Vernunft und Erkenntniß wiederum die höchste Lebensäußerung ist; und Gott oder die Idee des Guten, als die höchste Einheit aller dieser Principien, ist daher das sich selbst und kraft dessen auch alle anderen Ideen erkennende und gleichsam wie seinen Körper belebende und eben dadurch selber bestehende, absolut vernünftige und lebendige Sein. Das heißt aber eben das absolute ζῶον, denn ζῶον ist überall nichts Anderes als ein einen Körper belebendes Seelenwesen; und wenn er auch keinen materiellen Körper hat, so kann es doch nach allem Obigen ein ζῶον überhaupt nur dann geben, wenn die Idee des Leibes eine der Seele nothwendig inhärirende ist. Eben dasselbe Verhältniß muß sich nun auch im endlichen Dasein fortsetzen: die Seele wohnt nicht im Körper, sondern der Körper in ihr (§. 47, 52). Die Weltseele oder, was

hiernach dasselbe ist, das Weltall, ist selber ein Gott, der höchste unter den gewordenen Göttern, das vollkommenste Abbild des ewigen Gottes. Hiernach begreift es sich ferner auch, wenn die Bewegungen des Weltkörpers vielmehr seiner Seele beigelegt werden; denn die eigentliche, wahrhafte, ideale Bewegung, wie sie auch den immateriellen, unräumlichen Ideen zukommt, ist eben nur die des Gedankens, alle körperliche Bewegung ist gleichsam nur die unwahre Außenseite derselben, nur die Mittheilung ihrer selbst an den Leib oder ihr bloßes körperliches Organ. Nicht minder begreift es sich ferner hiernach, wenn auch die Gliederung des Alls in das System der einzelnen Weltkörper und die Ordnung ihrer Abstände von einander als eine Theilung der Weltseele beschrieben wird; denn derselbe Grund, welcher zur Annahme einer Beseelung der Welt veranlaßte, gilt auch für jedes besondere Gestirn: auch die Sterne sind noch gewordene Götter, wenn auch von geringerer Hoheit und Würde, und ihre Seelen inhäriren eben so in der Seele, wie ihre Körper in dem Körper der ganzen Welt, ähnlich wie sich ihre lebendigen Bewohner wieder zu ihnen verhalten; und da die festgeordneten Verhältnisse in den Bewegungen dieser Körper, die wieder mit ihren Abständen von einander zusammenhängen, folgerecht auch hier vielmehr von ihren Seelen ausgehen, so ist der verknüpfende Einheitspunkt dieses ganzen Systems nothwendig in der Weltseele zu suchen. Und da jene Bewegungen theils im Weltäquator, theils im Thierkreise vor sich gehen, so kann es in dieser mythischen Darstellung auch nicht mehr befremden, wenn die Weltseele selber in diese beiden sich durchschneidenden Kreise zerspalten worden sein soll (§. 50 f., vgl. die Anm.).

Die Welt und jedes Gestirn sind hiernach ein Mensch im Großen (Makrokosmos) und der Mensch eine Welt im Kleinen (Mikrokosmos); aber während nach moderner,

christlich-individueller Anschauung die kleine Welt erst die Vollendung der großen ist, so vertritt dagegen Platon ganz den antiken Standpunkt, nach welchem der Einzelne durchaus im Ganzen aufgeht. Hieraus erklärt sich der in der Einleitung zum Staat S. 8 f. hervorgehobene Punkt, daß sich bei ihm auch Staat und Mensch nur quantitativ unterscheiden, wogegen Aristoteles, welcher der modernen Auffassung um einen bedeutenden Schritt sich nähert, den richtigen Einwand erhebt, daß die Einheit des Staates eine andere sei als die der Person (Polit. II, 1). Der Staat schiebt sich hiernach bei Platon noch als ein Mittelglied zwischen Gestirn und Mensch. Staatliches und sittliches Leben hängt demgemäß von der Weltordnung ab, wie das Besondere vom Allgemeinen, und gehört daher mit in den Darstellungskreis des Timaios hinein. Da es aber schon in einem eigenen Werke behandelt ist, nämlich im Staate, so werden hier vielmehr als Einleitung nur die Grundzüge des dort entwickelten Staatsideals wiederholt*), ähnlich wie der „Staat" seinerseits mit einem Abriß des ganzen Weltsystems schloß und so sein Aufgehen in demselben andeutete. Sodann aber muß, um diese Hineinordnung vollständig zu machen, in einem zweiten Theile dieser Einleitung der Punkt aufgedeckt werden, in welchem das Weltleben in organischer Weise beherrschend in das Staatsleben eingreift. Die Einrichtung des gegenseitigen Verhältnisses der Planetenbewegungen bedingt nämlich die Gliederung der Zeit in gewisse große Weltperioden (vgl. §. 21 und 61 mit Phädrus p. 248 E f., Staat X, p. 614 ff., Staatsm. p. 269 ff.), deren Länge Platon in runder Zahl auf 10,000 Jahre zu bestimmen pflegt, so daß mit dem Abschluß einer jeden alle Entwicklung wieder in ihren Anfang zurückkehrt und folglich auch die Ge-

*) Vgl. G. F. Rettig: De Timaei Platonici initio commentatio, Schulprogramm, Bern 1836, 4.

schichte der Menschheit von vorne wieder anfängt. Aehnliche Annahmen finden sich fast bei allen Philosophen der alten Welt, selbst bei Aristoteles: mit dem Individualitätsprincip fehlt dem Alterthum auch noch der Begriff einer geradlinig fortlaufenden geschichtlichen Entwicklung, und zumal Platon kann seiner ganzen Weltanschauung gemäß die rechte Stetigkeit nur dann in dieser Entwicklung entdecken, wenn auch sie sich immer im Kreise dreht, was uns Neueren vielmehr als das Grab alles wahrhaft geschichtlichen Lebens erscheinen würde, und diese Stetigkeit sucht er denn auf jene halb astronomische, halb astrologische Weise zu begründen. Der Verfall, wie das Aufblühen menschlicher Staaten hängt also auf's Engste mit den in den Weltgesetzen begründeten Erdumwälzungen zusammen. Auch die beste der auf Erden denkbaren Verfassungen hat nur ihre festbestimmte Dauer, die durch jene räthselhafte Zahl im 8. Buche des „Staates" ausgedrückt ist (vgl. auch Anm. 28), und ist nie allen Staaten gemein, sondern wie die Ideen und nach ihnen die Gestirne bis zur Erde herab eine absteigende Stufenleiter der Vollkommenheit bilden, so muß es folgerecht zu jeder Zeit auch mit den menschlichen Staaten wie mit den einzelnen Menschen sein. Die Träger dieses Gegensatzes sind hier Altathen und die Atlantis, und es spricht sich darin dem Humanismus der christlichen Welt gegenüber wieder so recht das einseitige Nationalitätsprincip der alten Welt aus, welches mit jenen beiden vorher erwähnten Mängeln zusammenhängt, daß Platon sich die Einführung seines Staatsideals nur in seinem eigenen Volke, ja innerhalb desselben auch nur in seinem engeren Vaterlande, zu denken vermag *). Auch die Ansich-

*) Der Verf. d. Einl. z. Staate wird mir bei dieser Gelegenheit einen Irrthum, welcher sich dort eingeschlichen hat, zu berichtigen erlauben: nicht in der Atlantis, wie es dort S.

ten Platon's über die Vertheilung von Wasser und Land auf der Erdoberfläche finden übrigens in diesem zweiten Abschnitte der Einleitung Platz (vgl. Anm. 36).

Auch in dieser ganzen absteigenden Stufenfolge von der höchsten Idee durch die Beseelung der Welt und der Himmelskörper hindurch bis zum Einzelmenschen zeigt sich so recht der griechische Standpunkt des Gleichgewichts zwischen dem Natürlichen und Geistigen, welcher die Natur verklärt und vergeistigt und das geistige und sittliche Leben vornehmlich nach der Seite seiner Naturbedingungen hervortreten läßt. Nur in einem Punkte wird diese Folge unterbrochen, nämlich durch die persönliche Unsterblichkeit der Menschenseele und die Wanderung derselben durch die verschiedenen Gestirne. Eben darum geht der Mensch aber bei Platon denn doch nicht ganz nach antiker Weise im Staate auf, noch die Ethik in der Politik, sondern er erhebt sich zugleich über denselben: er soll nicht bloß Staats-, sondern noch viel mehr so zu sagen Himmelsbürger und das Staatsleben selbst vornehmlich darauf eingerichtet sein, ihn hiezu heranzubilden. So bekommt der Mensch aber auch doch wiederum eine ganz eigenthümliche Stellung im Weltall, die nicht sowohl durch dessen ganze sonstige Anlage, als vielmehr unmittelbar von den Ideen bedingt ist, und so sind Ethik und Politik denn doch auch nicht bloß ein Theil der Physik, sondern zugleich eine selbständige Disciplin und mußten als solche ihre gesonderte abschließende Behandlung im „Staate" finden.

Daß der Timaios noch später als der „Staat" und also wohl jedenfalls erst im Greisenalter Platon's abgefaßt ist, kann schon nach dem Gesagten keinen Zweifel leiden. Als Fortsetzung wird er an dies letztere Werk aber auch durch

6 heißt, sondern in Altathen bestand nach dieser Dichtung einst die platonische Staatsverfassung.

seine dramatische Einkleidung angeschlossen, nach welcher dies Gespräch zwei Tage später Statt gefunden haben soll als jenes, und die Personen desselben diejenigen sein sollen, welchen Sokrates an dem dazwischen liegenden Tage das letztere wiedererzählt hat. Diese Wiedererzählung selbst und die Zeit derselben ist bereits aus dem „Staate" herübergenommen, die genauere Bestimmung ihrer Zuhörer aber ist eine Neuerung, die sogar vermuthen läßt, daß die Abfassung des Timaios gar nicht ganz unmittelbar auf die des „Staates" gefolgt ist. Die Zeit der Handlung aber muß sich hiernach ganz nach der dortigen richten, und wenn daher Böckh allem Anscheine nach richtig die letztere in das Jahr 411 oder 410 verlegt hat*), so darf man von hier aus keine Gründe dagegen entnehmen. Sollte es sich daher auch wirklich wahrscheinlich machen lassen, daß weder Kritias noch Hermokrates um diese Zeit in Athen waren**), so folgt daraus nur, daß diese ganze Zusammenkunft eine reine Erdichtung Platon's ist. Ein Gleiches gilt aber muthmaßlich auch von der des Sokrates mit Parmenides in dem Dialog dieses letzteren Namens***), und sicher von der Person des eleatischen Fremden im Sophisten und Staatsmann. Und diese Analogie ist um so schlagender, weil in jenen streng dialektischen Dialogen eben so wenig wie in diesem physikalischen Sokrates der Gesprächleiter ist, sondern seiner historischen Grundrichtung gemäß im Ganzen nur da, wo sich die Ethik mit den beiden andern Disciplinen verschwistert oder wenigstens die

*) Vgl. d. Einl. z. Staat, S. 27. f. Ich werde dies nächstens in einer besonderen kritischen Uebersicht der verschiedenen für und wider diese und die andern dort S. 22 ff. aufgezählten Ansichten geltend gemachten Gründe zu erhärten suchen.

**) Vater in Jahns Archiv IX (1843), S. 211 ff.

***) Steinhart III, 248—251.

eigenthümliche sokratische Methode vorwiegt. Wie dort einem Eleaten, so wird hier einem Pythagoreer (s. Anm. 13) diese Rolle übertragen, weil Platon, wie mit jener ersteren Schule in der Dialektik, so mit dieser letztern, welche gleich ihm Raum und Materie nicht unterschied, in der Physik am Meisten übereinstimmte. Der fortlaufende Vortrag, welcher in der ganzen Hauptmasse des Werks an die Stelle des Gesprächs tritt, hängt, gerade wie im Gastmahl, mit der mythischen Darstellungsweise zusammen. „Staat" und Timaios haben aber auch noch einen anderen wesentlichen Berührungspunkt in ihrer Einkleidung mit dem Parmenides, die beiden ethisch-physischen Hauptwerke mit dem dialektischen, nämlich die bedeutende Rolle, welche hier wie dort Platon's Verwandte spielen und durch welche Platon das unterscheidend Eigenthümliche seiner Lehre im Verhältniß zu der des Sokrates, auf welche sie gebaut ist, auch äußerlich hervorheben will. Glaukon und Adeimantos im Parmenides und im Staate sind seine Brüder: dies erhellt schon daraus, daß die Erwähnung des vierten Ungenannten im Timaios, welcher der obigen Wiedererzählung beiwohnte, gegenwärtig aber wegen Unbäßlichkeit fehlt, gar keinen Sinn hat, wenn man nicht unter ihm, was ganz auf die angenommene Zeit paßt, sogar den Platon selber versteht, der es vermeidet, in seinen Dialogen sich selbst auftreten, aber nicht, wo es die Sache erfordert, auf sich hindeuten zu lassen, wie dies mit einer ähnlichen Wendung, aber mit der dort nöthigen ausdrücklichen Nennung seines Namens, auch im Phädon p. 59, B. §. 6 geschieht. Kritias, der in Bezug auf die Dichtung von der Atlantis eine ähnliche Rolle spielt wie Antiphon, der hiernach Platon's Stiefbruder ist, in Bezug auf das angebliche Gespräch des Parmenides mit Sokrates und Andern, ist der Vetter seiner Mutter; Solon, der angebliche erste griechische Ueberlieferer dieser Geschichte, der Verwandte seiner

Ahnen; und so drückt es denn auch Platon in seiner Weise einmal aus, daß diese Dichtung eine reine Erfindung von ihm selber, und andererseits, daß nicht bloß der philosophische Geist seines Lehrers, sondern zugleich der staatsmännische seines Hauses auch auf ihn übergegangen sei.

Der Timaios hat schon im Alterthume an älteren und neueren Platonikern, Peripatetikern und Stoikern eine Reihe von Auslegern gefunden. Erhalten sind uns außer gelegentlichen Erörterungen und Bemerkungen über einzelne Stellen in verschiedenen Werken des Aristoteles, Theophrast, Plutarch u. s. w. noch: 1) bis auf wenige Lücken die Uebersetzung des Cicero von p. 27 D. — 47 B., welche dieser ohne Zweifel, ähnlich wie er es mit der Schrift des Epikureers Phädros in seinen Büchern de natura deorum gethan hat, einem größeren eigenen Werke einzureihen beabsichtigte*); 2) Plutarchs Schrift über die Bildung der Weltseele im platonischen Timaios, so wie die 2., 4., 7. und 8. seiner „platonischen Untersuchungen"; 3) Theon von Smyrna (unter Trajan und Hadrian) „über die zur Lectüre des Platon nützlichen Theile der Arithmetik, Theil 2 und 3 (herausgegeben von de Gelder, Leyden 1827. 8.); 4) Galenos „über die Lehren des Hippokrates und Platon", in 9 Büchern, und von einem besonderen Commentar zu den medicinischen Partien im Timaios den auf C. 34—37 incl. bezüglichen Theil, lange nur in der lateinischen Uebersetzung von Gadaldini bekannt, endlich aber neu aufgefunden und herausgegeben von Daremberg, Paris und Leipzig, 1848. 8.; 5) der umfängliche, bis zu p. 44 D. reichende Commentar des Neuplatonikers Proklos

*) Man s. hierüber und über den kritischen Werth derselben K. F. Hermann De interpretatione Timaei Platonis dialogi a Cicerone relicta, Universitätsprogramm von Göttingen, 1842. 4.

(herausgegeben von K. E. Ch. Schneider, Breslau, 1847. 8.), *) und endlich 6) die bis p. 53 C. fortgeführte lateinische Uebersetzung und der in derselben Sprache geschriebene Commentar des Chalcidius, Archidiaconus des Bischofs Osius von Cordova, im 4. Jahrh. n. Chr., im Auftrage des Letzteren von ihm abgefaßt, was Alles wir aus einem mittelalterlichen, wahrscheinlich von Wilhelm von Conches herrührenden, nur bis p. 34 A. reichenden Commentar erfahren, von welchem Cousin in seinen Fragmens philosophiques, 2. A., 1840, S. 374—391 Bruchstücke mitgetheilt hat. Von den vier bisherigen deutschen Uebersetzungen kann die von Windischmann, Hadamar 1804, nicht in Betracht kommen; die möglichst wortgetreue von K. E. Ch. Schneider in Henschels Janus II und besonders abgedruckt Breslau 1847. 8 ist dagegen ein Muster in ihrer Art, aber ohne den griechischen Text schwer verständlich und nicht immer geeignet, den tieferen Sinn desselben zu verdeutlichen; mit Benutzung von ihr hat endlich F. W. Wagner seine erste Uebertragung, Breslau 1841. 8., in einer zweiten, anonym erschienenen (Bd. 15 des griechisch-deutschen Platon, bei Engelmann, Leipzig 1853. 8.)**) wesentlich berichtigt und verbessert. Unter dankbarer Benutzung dieser Leistungen ist mein Streben nach einer möglichst für sich lesbaren und verständlichen Uebersetzung überdies wesentlich durch die französische von Martin (gleichfalls mit griechischem Text) in dessen Etudes sur le Timée de Platon, 2 Bände, Paris 1841. 8. unterstützt worden, und noch mehr bot der nachfolgende ausführliche und mit staunenswerther Gelehrsamkeit erfüllte Com-

*) Vgl. K. E. A. Schmidt: De Timaeo Platonis ex Procli commentariis restituendo, Progr. von Stettin, 1842. 4.

**) Letztere ist im Folgenden durch den Beisatz L. U. (Leipziger Uebersetzung) bezeichnet.

mentar neben einer Reihe classischer kleinerer Schriften und Abhandlungen von Böckh (s. d. Anmm.) fast überall in den mehr empirischen Theilen ein völlig zureichendes Hülfsmittel der Erklärung dar, leidet aber an einer durchaus verkehrten Grundauffassung des Systems. Eben an einer solchen ist Ueberweg „über die platonische Weltseele", Rhein. Mus. N. F. IX. gar so gut wie vollständig gescheitert. Die zweite der Disputationes Platonicae duae von Bonitz, Leipzig und Dresden 1837. 8., welche denselben Gegenstand behandelt, verfehlt wenigstens in Bezug auf ihn das Richtige, und Stallbaum hat seine über diesen Punkt in dem Programm Schola critica et historica super loco Timaei Platonici de animae mundanae elementis, Leipzig 1837. 4. ausgesprochene Ansicht selber im Commentar geändert. Könitzer: Ueber Verhältniß, Form und Wesen der Elementarkörper nach Platon's Timaios, Progr. v. Neu-Ruppin 1846. 4., theilt die Vorzüge und Schwächen Martins. Die Ausgabe von Lindau, Leipzig 1828. 8., ferner Lichtenstädt, Platon's Lehren auf dem Gebiete der Naturforschung und der Heilkunde, Leipzig 1826. 8. und Hartmann De diis Timaei Platonis, Breslau 1840. 8. gewähren geringe Ausbeute. Zu vergleichen ist endlich noch Philippson „Ὕλη ἀνθρωπίνη, Berlin 1831. 8., Pars I: De internarum humani corporis partium cognitione Aristotelis cum Platonis sententiis comparata, S. 1—80.

Inhalt des Timaios.

A. Einleitung, §. 1—32 (Vgl. Einl. S. 647 ff.).

1) Recapitulation der Grundzüge des platonischen Staatsideals, §. 1—8 und Anknüpfung der in den Dialogen Timaios, Kritias und Hermokrates (s. Einl. zu Kritias) zu gebenden Darstellungen an den Inhalt des „Staates". §. 8—12.

2) Die Grundzüge der Mythe von Altathen und der Atlantis (§. 13—27), nebst genauerer Abgrenzung der Darstellungskreise des Timaios und des Kritias (§. 27—31).

B. Die Hauptmasse des Werks: Darstellung der Naturphilosophie durch den Pythagoreer Timaios.

Specialeinleitung: die Grundlagen dieser Darstellung (§. 32—37): Sein und Werden. Alles Werden hat einen Urheber (wirkende Ursache) und ein Urbild (formale Ursache), und dies Urbild ist entweder ein Sein oder gehört selbst nur dem Werden an (§. 33). Anwendung dieser Bestimmungen auf das Weltall (§. 34, 35). Nothwendigkeit der mythischen Darstellung (§. 36, 37).

I. Vorwaltende Wirkungen der Zweckursache im Weltall, §. 38—90.

Beweggrund des Welturhebers zur Weltbildung, d. h. die wirkende Ursache, die ihn selber zu ihr treibt und die zugleich der Zweck von ihr ist: seine eigene Güte und

Vollkommenheit und die möglichste Vollkommenheit der Welt, die aber nach §. 34 f. nur eintreten kann, wenn auch das Urbild der Welt ein vollkommenes, nämlich ein seiendes oder ideales ist. Mit andern Worten: Aufhebung der wirkenden und formalen Ursache in der absoluten Zweckursache oder der Idee des Guten, und Identität des Weltbildners mit ihr. Die Fiction (s. Anm. 43) der secundären Materie, §. 38.

Nothwendigkeit einer Beseelung der Welt (§. 39). Specielles Urbild derselben ist daher die Idee des lebendigen oder beseelten Wesens (ζῶον): §. 40. Einheit der Welt, §. 41.

Proportion der vier sogenannten Elemente, §. 42, 43. Der Weltkörper als Gesammtheit dieser Elemente. Folge davon: die Welt als Gesammtgebiet des Werdens in ihren Theilen erhebt sich als Ganzes über das Werden, und ihre Gestalt ist die Totalität aller Gestalten oder die Kugel, und ihre Bewegung die dieser Gestalt eigenthümliche und vollkommenste aller Bewegungen, die Kreisbewegung (§. 44—46).

Die hieraus sich ergebende Vollkommenheit und innere Abgeschlossenheit der Welt vollendet sich in der sie durchdringenden und umschließenden Weltseele. Das All ist die oberste der „gewordenen" Gottheiten, §. 47. Bildung (§. 48, 49) und innere harmonische Gliederung der Weltseele, in welcher die Abstände der Planeten und der Gegensatz der kosmischen Bewegungen im Thierkreise (Ekliptik) und im Aequator vorgebildet sind (§. 50). Verhältniß derselben zu dem innern Leben und der inneren Gedankenbewegung der Weltseele, Gegensatz der Erkenntniß und der Vorstellung innerhalb dieser Bewegung, §. 51—54.

Die Zeit als Folge der räumlichen Bewegung, §. 55, 56. Bildung der Planeten als ihrer Organe, §. 57. Verhältniß der Bahnen der Venus und des Mercur zu der der Sonne §. 58. Beseelung der Gestirne. Schraubenform der Planetenbahnen, §. 59. Die Sonne als Lichtherd der Planeten. Tag und Nacht, Monat, Jahr, §. 60. Großes Jahr, §. 61.

Auch die sämmtlichen Gestirne sind „gewordene" Götter. Bildung und Bewegungen der Fixsterne, §. 62—64. Bedeutung der Erde im Weltsystem und namentlich für die Zeit, §. 64. Besondere Stellungen, welche die Planeten innerhalb ihres Laufs zu einander annehmen, §. 65.

Die Götter der Volksreligion, §. 66.

Bildung der vernünftigen Einzel- und besonders Menschenseelen ihrer Substanz nach. Physische und ethische Gesetze ihrer Entwickelung und Seelenwanderung, Geschlechtsdifferenz, Verhältniß zu den Thierseelen, §. 67—71. Die Anbildung der niederen Seelentheile und des Körpers bleibt den gewordenen Göttern überlassen, §. 72. Grundzüge ihres Verfahrens dabei. Im menschlichen Körper beginnt ein unregelmäßigerer und heftigerer Kreislauf des Werdens als in den Weltkörpern. Folgen davon: 1) gegenseitige Verwirrung und Durchkreuzung aller Seelen- und Körperbewegungen als ursprünglicher Zustand des Kindes; 2) der Mensch hat alle sechs niederen Körperbewegungen; 3) Wachsen und Abnehmen des menschlichen Körpers selbst und 4) stete sinnliche Erregung durch andere Körper: Entstehung der Empfindung. 5) Mangel der äußeren Kreisbewegung und Unvollkommenheit der inneren Circulation des menschlichen Körpers. 6) Analogie der Denkbewegungen der menschlichen Seele mit denen der Weltseele, aber durch die Unmasse sinnlicher Erregungen treten Störungen und damit Irrthum ein, daher 7) Schlummern der Vernunft im Kinde und Entwicklung ihrer Thätigkeit mit dem Zuruhekommen des körperlichen Wachsthums, §. 73—77. Der Kopf, das vornehmste Glied, als Organ der Denk- und eben darum Leiter aller Raumbewegungen und deßhalb kugelgestaltig und auf dem Gipfel des Körpers befindlich. Hände und Füße als Werkzeuge der sechs niederen körperlichen Bewegungen. Von ihnen ist die nach vorne die edelste und daher der natürliche Gang des Menschen und die Sinnesorgane demnach in der Vorderseite des Kopfes angebracht, §. 78, 79. Theorie des Gesichts, des Schlafs, der Traumbilder, §. 80, 81, und der Spiegelbilder, §. 82, nach ihren bloß materiellen, mathematisch-physikalischen Bedingungen, §. 83, 84. Eigentlicher

Zweck des Gesichts, das wesentlichste Hülfsmittel der Erkenntniß zu sein, §. 84—86. Aehnlicher Zweck der Stimme und des Gehörs, §. 87.

Uebergang zum zweiten Haupttheil, §. 88—90.

II. Vorwaltende Wirkungen der Nothwendigkeit, oder die Lehre vom Weltkörper und seinen Elementen, §. 91—160.

1) Das Substrat oder Urelement des Werdens, oder die primäre Materie und ihre Einerleiheit mit dem Raume, §. 91—103. Die qualitativ-quantitative Verwandlung (oder das Werden) der Materie in die Elemente dritten Ranges (§. 96—101) durch die Einwirkung der Ideen und die eben dadurch ihr mitgetheilte unaufhörliche räumliche Bewegung als Ursprung der räumlichen Sonderung dieser Elemente (und der Kreisbewegung des Weltalls, s. Anm. 173), §. 104—106.

2) Die Elemente (Atome) zweiten Ranges oder die beiden Elementardreiecke, §. 107—109 und die Elemente dritten Ranges, gewöhnlich schlechthin Elemente genannt, oder die Elementarkörperchen. Physikalische Eigenschaften derselben als Folge ihrer mathematischen Zusammensetzung, §. 110—116. Gemeinsame Folge hievon: der Kreislauf des Werdens oder ihrer Verwandlung in einander und dessen Beschränkungen, §. 117—119, und der damit verbundene stetige Kreislauf ihrer Ortsveränderung, §. 120, so wie ihre Artunterschiede, §. 121. Nähere Bestimmung des letzteren Kreislaufs oder der inneren Circulation des Weltalls (und der einzelnen Weltkörper) als Folge seiner äußeren Kreisbewegung und Aufhebung des leeren Raums durch denselben, §. 122, 123.

3) Besondere Arten der sogenannten vier Elemente.

a) des Feuers: Flamme, Licht und Wärme, §. 124.

b) der Luft: Aether, Nebel und verschiedene Zwischenstufen, §. 124.

c) des Wassers: α. schwerflüssige (oder Metalle), §. 125—128. β. leichtflüssige: aa. im verdünnten Zustande in Folge der Vermischung mit Feuer (Wärme), bb. im gefrorenen Zustande: Hagel, Eis, Schnee, Reif, §. 129. cc. Mischung verschiedener Flüssigkeiten zu Pflanzensäften: Wein, Oel und Harz, Honig, Opium (?), §. 130.

d) Erdarten: α. reine Erde, die durch den in Folge des von ihr selbst ausgeschiedenen Wassers entstandenen Luftdruck compact geworden ist = Stein, §. 131. β. compacte Erde, aus der die Wassertheile durch Feuer ausgeschieden sind = Thon, §. 132. γ. Auflösungsprodukt von mit Wasser vermischter Erde durch Feuer ohne gänzliche Entziehung der Wassertheile: Lava oder Basalt (?), §. 132. δ. feinere und durch Feuer nur theilweise seiner wässerigen Beimischung beraubte und durch Wasser auflösbare Erde: Natron und Salz, §. 132. ε. Erde, welche bei gleicher Entstehung nur durch Feuer auflösbar ist: Glas und brennbare Minerale, Wachs; und der Grund davon, §. 133, 134.

4) Die hiemit zusammenhängenden verschiedenen Sinneneindrücke der Körper als Uebergang (§. 135) zum dritten Haupttheil.

a) Gemeinsame Eindrücke des ganzen Körpers: Warm (§. 136) und Kalt (§. 137). Hart und Weich, §. 138. Schwer und Leicht in seiner Verbindung mit dem Oben und Unten, §. 139—144. Glatt und Rauh, §. 144. Angenehm und unangenehm. Empfundene und nicht empfundene Eindrücke und wann sich mit den ersteren die Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen verbindet und wann nicht, §. 145—148.

b) Die Eindrücke der besonderen Sinne: α. des Geschmacks, §. 149—152. β. des Geruchs, §. 153, 154. γ. des Gehörs, §. 155. δ. des Gesichts (Farbenlehre), §. 156—160.

Uebergang zum dritten Haupttheil: §. 161—163.

III. Zusammenwirken des Zwecks und der Nothwendigkeit im sterblichen lebendigen Einzelwesen, besonders im Menschen, §. 164—243.

1) Bildung des Sitzes des vernünftigen Seelentheils, d. i. des Kopfes, §. 164, so wie der beiden niederen Seelentheile selbst

und ihrer körperlichen Hauptorgane und Sitze: Brusthöhle (§. 165), mit Herz (§. 166) und Lunge (§. 167), für die affectvoll-willenskräftige, Magen (§. 168), mit Leber (§. 169—173) und Milz (§. 174), für die begehrliche Seele. Die Leber als Organ der Träume und der Traumweissagung, so wie der (begeisterten) Weissagung überhaupt: §. 171—173. Das Zwerchfell als Scheidewand zwischen Brust und Magen, §. 165.

2) Bildung der übrigen Körpertheile (s. §. 175). Die untere Bauchhöhle mit den Gedärmen, §. 176. Das Mark als eigentlichster gemeinsamer Sitz der Seele und des Lebens, §. 177. Gehirn und Rückenmark, §. 178, 179. Bildung des Schädels, der Rückenwirbel und der Knochen überhaupt mit ihren Gelenken und der Gelenkschmiere, §. 180, der Sehnen und des Fleisches, §. 181, 182. Die Art der Verbindung und Vertheilung aller dieser Substanzen am Körper, §. 183—187. Haut, besonders Kopfhaut, §. 187. Kopfnähte, §. 188. Haare, §. 188, 189. Finger, Nägel, §. 190.

3) Der Ernährungsproceß in seinen Grundlagen. Nahrungsmittel: Pflanzenkost. Ueber das Leben der Pflanze, §. 191, 192. Die beiden Hauptadern (Rückenadern) und ihre Verzweigung, §. 193. Zubereitung des Blutes durch die Verdauung und Zusammenhang der Verdauung mit dem Athmungsproceß, §. 194—197. Genauere Erklärung des Athmungsprocesses in seiner Verbindung mit dem Blutumlauf auf Grund der gesammten inneren Circulation im Weltall überhaupt, §. 198—201 und 204. Beiläufige Zurückführung einiger anderer Erscheinungen in der Welt auf den nämlichen Grund, §. 202, 203. Das Blut als die eigentliche Quelle der Ernährung oder Wiedererfetzung der unaufhörlich abfließenden Körpertheile, §. 205. Ueberwiegen dieser Wiedererfetzung in der Kindheit oder Wachsthum, §. 206. Alter, Tod, §. 207.

4) Der Ernährungsproceß in seinen Einzelheiten und die Störungen desselben oder Krankheiten:

a) des Körpers:

α) solche die aus den vier Elementen selbst hervorgehen, §. 208, namentlich Fieber, §. 222.

β) Verkehrte Entstehung der secundären Bildungen, §. 209 — 215. Naturgemäße Entstehungsweise derselben (des Fleisches, der Sehnen, der Knochenhaut, des Knochens und Markes), aus den beiden Bestandtheilen des Bluts, den Fasern und der Lymphe, §. 210. Krankhafte Rückbildungen: aa. des Fleisches ins Blut: schwarze, grüne und gelbe Galle; saurer und weißer Schleim; Aussonderungen solcher schädlichen Flüssigkeiten durch den Körper (Thränen, Schweiß u. s. w.), §. 211—213. bb. Auflösung der Knochenhaut (Schwindsucht), §. 214. cc. Knochenfraß, §. 215. dd. Gehirn- und Markzersetzung (Rückenmarksschwindsucht), §. 215.

γ) Krankheiten, welche eine weitere Folge der vorigen sind: aa. Störungen des Athmungsprocesses oder Krämpfe, §. 216, 217. bb. Hautausschläge als Erzeugniß des weißen Schleims, §. 218. cc. Epilepsie, bewirkt durch die Verbindung desselben mit schwarzer Galle, §. 218. dd. Flüsse (Katarrhe) als Wirkung des sauren Schleims, §. 219. ee. Entzündungen als die der Galle: Geschwüre nach außen (§. 219) und hitzige Krankheiten, Ruhr, Durchfall nach innen zu (§. 219—221).

b) der Seele: Wahnsinn und Unwissenheit, so weit sie durch körperliche Mängel und Schäden, vornehmlich durch ein von den letztern hervorgerufenes Uebermaß von körperlicher Lust und körperlichem Schmerze, mitbedingt sind, oder über die physikalischen Bedingungen der Moral, §. 222—225. Gefährlichkeit dieser äußeren Anregungen bei einem schlechten Zustande der Erziehung und des öffentlichen Lebens, §. 226.

5) Die Mittel zur Erhaltung und Herstellung der Gesundheit, d. i. der Harmonie zwischen Seele und Körper: a) stete har-

monische Bildung und Pflege von beiden, §. 227—230; b) richtige Behandlung des Körpers als solchen, oder Erhaltung der Functionen desselben in steter Beweglichkeit und Thätigkeit durch gymnastische Uebungen, Reiten oder Fahren, nur im Nothfalle durch Arzneimittel; Verhältniß dieser drei Mittel zu einander, §. 231—233; c) richtige Pflege der Seele durch wissenschaftliche Thätigkeit und Erhebung des sterblichen menschlichen ζῷον durch dieselbe zu der ihm vergönnten Unsterblichkeit, §. 234—238.

6) Der Fortpflanzungsproceß und die verschiedenen Stufen des animalischen Lebens, §. 239—243.

Schluß §. 244.

Timaios oder von der Natur.

Sokrates, Timaios, Kritias und Hermokrates.

(§. 1.*). [Steph. III. p. 17.] 1. Sokrates. Eins, Zwei, Drei — wo aber bleibt uns denn der Vierte**), mein lieber Timaios, von denen, welche gestern bewirthet wurden, jetzt aber (selber) bewirthen sollen?

Timaios. Es hat ihn (gewiß) irgend eine Unbäßlichkeit befallen, lieber Sokrates, denn aus freien Stücken würde er wohl nicht aus dieser Gesellschaft wegbleiben.

Sokr. Demnach dürfte es denn deine Aufgabe und die der Uebrigen hier sein, auch die Stelle des Abwesenden auszufüllen?

Timaios. Gewiß, und wir werden es in Nichts daran fehlen lassen, so weit es in unseren Kräften steht. Denn nachdem wir gestern von dir mit Allem, was sich geziemt, gastfreundlich bewirthet worden sind, wäre es***) nicht recht, wenn wir Anderen dich nicht bereitwillig wiederbewirthen wollten.

---

*) Die Paragraphentheilung ist eine zwecks größerer Genauigkeit der Citate in den Amm. von mir selber gemachte.

**) S. d. Einl. S. 651.

***) εἴη ἄν nach Hermann aus dem εἶναι der besten Handschrift (des Paris. A).

(§. 2.) Sokr. Nun denn, erinnert ihr euch noch, wie viel und worüber ich euch zu sprechen aufgab?

Timaios. Zum Theil erinnern wir uns dessen noch; was uns aber entfallen ist, an das uns wieder zu erinnern bist du ja da. Oder lieber, wenn es dir nicht lästig ist, wiederhole es uns von Anfang an in der Kürze noch einmal, damit es sich besser in uns befestige.

Sokr. Das soll geschehen. Der Hauptinhalt meiner gestrigen Erörterungen über den Staat war ungefähr dieser, wie und aus was für Männern sich derselbe nach meiner Meinung am Besten gestalten würde.

Timaios. Ja, und zwar ganz nach unser Aller Sinne stelltest du ihn dar.

(§. 3.) Sokr. Schieden wir nun nicht zuerst in ihm den Beruf der Landbauer und alle andern Gewerbe von der Classe derer, denen die Kriegführung für Alle obliegen sollte? [1]).

Timaios. Ja.

Sokr. Und indem wir je nach seiner Naturbeschaffenheit einem Jeden nur die eine, ihm allein angemessene Beschäftigung [und einem Jeden nach seiner Art sein Gewerbe] *) zuertheilten, erklärten wir, daß diejenigen, welche für alle (Andern) in den Krieg ziehen sollten, auch Nichts weiter als Wächter des Staates sein dürften, wenn etwa Einer von außen her oder auch Einer von den Einwohnenden

*) Die eingeklammerten Worte werden von Böckh Specimen editionis Timaei Platonis dialogi, Heidelberg 1807. 4., S. XVII und C. F. Hermann wohl mit Recht als ein Glossem betrachtet, zumal sie bei Proklos fehlen. Die Uebers. folgt der Gestalt, wie sie im Paris. A. stehen, καὶ ἀφ' ἑκάστου τῇ τέχνῃ mit der Veränderung von τῇ τέχνῃ in τὴν τέχνην durch Hermann.

käme, um ihm zu schaden, und zwar so, daß sie (dabei) die von ihnen Beherrschten als ihre natürlichen Freunde milde richten [p. 18], denen aber, welche ihnen in den Schlachten als Feinde begegneten, hart zusetzen sollten.

Timaios. Allerdings.

(§. 4.) Sokr. Denn die Seelen der Wächter müßten — so, denke ich, sagten wir — eine gewisse zugleich willenskräftige, zugleich aber auch ganz vorzüglich zur richtigen Erkenntniß hinstrebende Natur besitzen, damit sie gegen jeden von beiden Theilen mild oder hart zu sein vermöchten [2]).

Timaios. Ja wohl.

Sokr. Und dann was ihre Erziehung anlangte, sagten wir da nicht, daß sie im Turnen und in der Tonkunst und in allen für sie erforderlichen Zweigen des Wissens gebildet werden müßten? [3])

Timaios. Freilich.

Sokr. Und wenn sie dann so gebildet wären — so etwa fuhren wir fort — sollten sie weder Gold noch Silber noch überhaupt irgend etwas Anderes jemals als ihr ausschließliches Eigenthum ansehen dürfen, sondern als Beschützer von ihren Schützlingen für deren Bewachung einen Sold von der Größe empfangen, wie sie zu einem mäßigen Leben hinreicht, und sollten denselben dann gemeinsam mit einander verzehren und (so) zusammenspeisend mit einander leben und ihr Streben durchaus allein auf die Tugend richten, von allen andern Geschäften aber befreit sein [4]).

Timaios. Auch das ward so festgesetzt.

(§. 5.) Sokr. Und was dann ferner ihre Frauen anbetrifft, so gedachten wir doch auch dessen, daß man (nur) solche von ähnlicher Beschaffenheit ihnen zugesellen dürfe, und daß man denselben in Bezug auf den Krieg so wie auf die übrige Lebensweise allen ganz die nämlichen Beschäftigungen zuertheilen müßte [5]).

Timaios. In dieser Weise ward auch dieses ausgemacht.

Sokr. Was stellten wir denn ferner hinsichtlich der Kinderzeugung fest? Doch das ist wohl schon wegen der Ungewöhnlichkeit dessen, was darüber angeordnet ward, leicht zu behalten, daß wir nämlich Alles, was Ehen und Kinder anlangt, Allen insgesammt gemeinschaftlich machten, indem wir Anstalten dafür treffen ließen, daß Keiner jemals seine Abkömmlinge vor denen der Andern heraus erkennen könnte, sondern Alle sie insgesammt als von gleicher Abkunft betrachten würden, nämlich als Schwestern und Brüder, so weit sie innerhalb des (hiezu) passenden Alters geboren wären, die aber (ein Menschenalter) vorher und noch weiter zurück Gebornen als Eltern und Großeltern, und (ebenso) die in absteigender Linie Gebornen als Kinder und Kindeskinder [6]).

Timaios. Ja, und es ist dies, wie du sagst, leicht zu behalten.

(§. 6) Sokr. Damit sie nun aber gleich mit so vortrefflicher Naturanlage als möglich geboren würden — erinnern wir uns nicht, daß wir (zu diesem Zwecke) festsetzten, es müßten die Vorsteher und Vorsteherinnen (des Staates) für die Schließung der Ehen vermittelst gewisser Loose die Einrichtung treffen, daß die Guten und die Schlechten gesondert von einander beide mit Weibern von gleicher Beschaffenheit zusammenkämen und daß so deßwegen keine Feindschaft unter ihnen entstände, indem sie vielmehr den Zufall als die Ursache der (jedesmaligen) Verbindung ansähen [7])?

Timaios. Wir erinnern uns dessen.

(§. 7.) Sokr. Und doch wohl auch dessen, daß wir feststellten [p. 19], daß wie die Kinder der Guten aufgezogen, die der Schlechten aber heimlich unter die übrigen Angehörigen des Staates vertheilt werden müßten, und wie die Staatsvorsteher dann die Heranwachsenden zu beobachten und die Würdigen von ihnen wieder in ihren Geburtsstand zurückzuversetzen, die Unwürdigen innerhalb dieses letzteren selbst aber in den Platz dieser Wiederhinaufgerückten einzustellen hätten? [8])

Timaios. Freilich.

Sokr. Nun hätten wir denn wohl Alles eben so, wie gestern bereits wieder durchgegangen, so weit dies für eine Wiederholung in den Hauptzügen erforderlich, oder vermissen wir, mein lieber Timaios, noch irgend Etwas von dem Gesagten, was wir etwa übergangen hätten?

Timaios. Nein, sondern gerade dies war der Inhalt desselben.

2. (§. 8.) Sokr. Hört nun ferner, wie es mir in Bezug auf diesen Staat, wie wir ihn entwickelt haben, geht. Ich habe nämlich ungefähr dieselbe Empfindung dabei, wie wenn Einer schöne Thiere sieht, sei es (bloß) gemalte, sei es auch wirklich lebende, die sich aber in Ruhe verhalten, und ihn dann das Verlangen ankommt, sie auch in Bewegung zu erblicken und Etwas von den Eigenschaften, welche belebten Körpern zukommen, im Kampfe erproben zu sehen. Eben so also geht es mir mit dem von uns entwickelten Staate. Denn gerne möchte ich Jemanden darstellen hören, wie er diejenigen Kämpfe, welche einem Staate zukommen, gegen andere Staaten bestehen würde, indem er auf eine würdige Weise zum Kriege geschritten wäre und nunmehr während desselben das der in ihm herrschenden Erziehung und Bildung Entsprechende sowohl in der Ausführung durch Thaten, als in der Verhandlung in Worten dem jedesmaligen anderen Staate gegenüber leisten würde. (§. 9.) Hierin nun, mein Kritias und Hermokrates, bin ich mir selber bewußt, daß ich niemals im Stande sein werde, den Staat und die Männer gebührend zu verherrlichen. Und was mich betrifft, so ist das kein Wunder, aber ich habe die-

selbe Meinung auch von den vormaligen, so wie von den jetzt lebenden Dichtern gewonnen: nicht als ob ich damit das Geschlecht der Dichter herabsetzen wollte, vielmehr ist es Jedem klar, daß Alles, was zu der Classe der nachahmenden Künstler [9]) gehört, Dasjenige am Leichtesten und Besten nachahmen wird, worin ein Jeder auferzogen ward, und daß es dagegen für einen Jeden schwer ist, dasjenige, was außerhalb seines Bildungskreises liegt, in den Thaten, noch schwerer aber in den Worten gut nachzuahmen [10]). Das Geschlecht der Sophisten aber wiederum halte ich zwar für sehr erfahren in Reden und vielen anderen schönen Dingen [11]), fürchte aber, weil es in den Staaten umherzieht und nirgends eigene Wohnsitze hat, daß es unfähig sei, das Richtige zu treffen, wenn es sich darum handelt, wie viel und welcherlei wissenschaftliche und zugleich staatskluge Männer in Kampf und Schlachten, so wie in der jedesmaligen Unterhandlung, in That und Wort zur Ausführung bringen dürften [12]). (§. 10.) So bleiben denn nur noch die Leute eures Schlages übrig, [p. 20] welche Beides zugleich, und zwar durch Anlage und durch Bildung, sind. Denn Timaios hier ist aus dem italischen Lokris gebürtig, welches sich der vortrefflichsten Verfassung erfreut [13]), steht keinem von seinen Landsleuten an Vermögen und Herkunft nach, und hat dabei einerseits die höchsten Aemter und Ehrenstellen im Staate bekleidet, andererseits in Allem, was nur wissenschaftliches Streben heißt, nach meinem Dafürhalten das Höchste erreicht. Von dem Kritias aber wissen wir Athener es ja alle, daß ihm Nichts von den Dingen, um welche es hier sich handelt, fremd ist [14]), und eben so darf man es von der Naturanlage wie der Bildung des Hermokrates [15]) glauben, daß sie ihnen allen gewachsen sei *), da dies von so vielen Seiten bezeugt wird. (§. 11.)

*) ἱκανὴν mit Schneider, Hermann und Wagner aus Proklos und muthmaßlich auch Paris. A.

Dies *) erwog ich auch schon gestern, und als ihr mich daher batet, das Wesen des Staates zu erörtern, so ging ich gerne darauf ein, weil ich wußte, daß Niemand geschickter als ihr, wenn ihr wolltet, dazu sein würde, die Fortsetzung hiezu zu liefern; denn darzustellen, wie der Staat zu einem seiner würdigen Kriege schreiten und sodann in Allem auf die ihm zukommende Weise handeln würde, dürftet ihr allein von Allen, die jetzt leben, geeignet sein. Nachdem ich mich daher dessen entledigt, was ihr mir aufgetragen, trug ich euch denn hinwiederum das eben Erwähnte auf. Ihr nun setztet nach gemeinschaftlicher Berathung auf heute meine Gegenbewirthung durch Reden fest, und da bin ich denn nun, gerüstet und ganz gewärtig sie zu empfangen.

(§. 12.) Hermokrates. Und wir unsererseits, lieber Sokrates, wie es schon unser Timaios hier sagte, werden es gewiß an gutem Willen nicht fehlen lassen; auch haben wir so wenig einen Vorwand, uns dem zu entziehen, daß wir schon gestern, gleich als wir von hier in das Gastzimmer beim Kritias, wo wir wohnen, eingetreten waren, und noch vorher auf dem Wege dahin, eben den betreffenden Gegenstand mit einander betrachtet haben. Da trug uns denn nun unser Wirth eine Geschichte aus alter Ueberlieferung vor, und — dieselbe, lieber Kritias, könntest du nun auch dem Sokrates mittheilen, auf daß auch er mit uns prüfe, ob sie zur Erfüllung des uns Aufgetragenen etwas Geeignetes enthält oder nicht.

Kritias. Das mag geschehen, wenn es auch den Timaios, als unsern dritten Gesprächsgenossen, also gut dünkt.

Timaios. Ich bin damit einverstanden.

(§. 13.) Kritias. So höre denn, Sokrates, eine gar selt-

*) δή.ὅ für διὸ nach Hermanns auch von Wagner L. U. empfohlener Conjectur.

fame, aber durchaus wahre Geſchichte, wie ſie einſt Solon, der Weiſeſte unter den Sieben, erzählt hat. Er war nämlich, wie bekannt, ein Verwandter und vertrauter Freund meines Urgroßvaters Dropides, wie er auch ſelber wiederholt in ſeinen Gedichten ſagt [16]; meinem Großvater Kritias aber erzählte er bei irgend einer Gelegenheit *), wie es dieſer als Greis wiederum mir mittheilte, daß es viele vor Alters von unſerem Staat vollbrachte bewunderungswürdige Thaten gäbe, welche durch die Länge der Zeit und den Untergang der Menſchen in Vergeſſenheit gerathen wären; von allen aber ſei eine die größte; (und dieſe iſt es) deren Andenken mir jetzt zu erneuern geziemt, [p. 21] um ſowohl dir meinen Dank abzutragen, als auch zugleich die Göttin an ihrem (gegenwärtigen) Feſte [17] auf eine ächte und gebührende Weiſe wie durch einen Lobgeſang zu verherrlichen.

Sokr. Wohl geſprochen. Aber was für eine That iſt denn das, die Kritias, obgleich ſie der Ueberlieferung unbekannt iſt, dir dennoch als eine in Wahrheit vor Alters von dieſer Stadt vollbrachte nach dem Berichte des Solon mittheilte?

3. (§. 14.) Kritias. So will ich denn dieſe alte Geſchichte erzählen, die ich von einem nicht (mehr) jungen Manne vernommen. Es war nämlich damals Kritias, wie er ſagte, ſchon beinahe neunzig Jahre, ich aber ſo ungefähr zehn alt. Nun war gerade der Knabentag der Apaturien [18], und was ſonſt jedesmal an dieſem Feſte gebräuchlich iſt, geſchah auch diesmal mit den Kindern: Preiſe ſetzten uns nämlich die Väter für den beſten Vortrag von Gedichten aus. So wurden denn viele Gedichte von vielen

*) Das gewöhnlich weggelaſſene *τον* des Paris. A. hinter *Κριτίαν* hat Hermann und nach ihm Wagner L. U. mit Recht wiederhergeſtellt.

anderen Dichtern hergeſagt, namentlich aber trugen viele von uns Kindern (manche) von denen des Solon vor, weil dieſe zu jener Zeit noch etwas Neues waren. Da äußerte nun einer von den Genoſſen unſerer Phratrie, ſei es, daß dies damals wirklich ſeine Anſicht war, ſei es, um dem Kritias etwas Angenehmes zu ſagen, es ſcheine ihm Solon ſowohl in allen anderen Stücken der Weiſeſte als auch in Bezug auf die Dichtkunſt unter allen Dichtern der edelſte zu ſein. (§. 15.) Der Greis nun — denn ich erinnere mich deſſen noch ſehr wohl — ward ſehr erfreut und erwiderte lächelnd: wenigſtens, Amynandros, wenn er die Dichtkunſt nicht bloß als Nebenſache betrieben, ſondern, wie Andere, ſeinen ganzen Fleiß auf dieſelbe verwandt und die Erzählung, welche er aus Aegypten mit hieher brachte, vollendet und nicht wegen der Unruhen und durch alle anderen Schäden, welche er hier bei ſeiner Rückkehr vorfand, ſich gezwungen geſehen hätte ſie liegen zu laſſen, dann wäre, wenigſtens nach meinem Dafürhalten, weder Homeros noch Heſiodos noch irgend ein anderer Dichter je berühmter geworden als er [19].

Aber was für eine Geſchichte war denn dies? fragte jener.

Traun von der größten und mit vollem Rechte ruhmwürdigſten That von allen, welche dieſe Stadt vollbracht, von welcher aber wegen der Länge der Zeit und des Unterganges derer, die ſie vollbracht haben, die Ueberlieferung ſich nicht bis auf uns erhalten hat.

So erzähle mir denn vom Anfange an, verſetzte der Andere, was und wie und von wem Solon hierüber Beglaubigtes gehört und es darnach berichtet hat.

(§. 16.) Es gibt in Aegypten, verſetzte Kritias, in dem Delta, um deſſen Spitze herum der Nilſtrom ſich ſpaltet, einen Gau, welcher der ſaïtiſche heißt, und die größte Stadt dieſes Gau's iſt Saïs, von wo ja auch der König Amaſis gebürtig war [20]. Die Einwohner nun halten für die Gründerin ihrer Stadt eine Gottheit,

deren Name auf ägyptisch Neith, auf griechisch aber, wie sie angeben, Athene ist [21]); sie behaupten daher große Freunde der Athener und gewissermaßen mit ihnen stammverwandt zu sein. Als daher Solon dorthin kam [22]), so wurde er, wie er erzählte, von ihnen mit Ehren überhäuft, und da er [p. 22] Erkundigungen über die Vorzeit bei denjenigen Priestern einzog, welche hierin vorzugsweise erfahren waren, so war er nahe daran zu finden, daß weder er selbst noch irgend ein anderer Grieche, fast möchte man sagen, auch nur irgend Etwas von diesen Dingen wisse. (§. 17.) Und einst habe er, um sie zu einer Mittheilung über die Urzeit zu veranlassen, begonnen, ihnen die ältesten Geschichten Griechenlands zu erzählen, ihnen vom Phoroneus, welcher für den ersten (Menschen) gilt, und von der Niobe, und wie nach der Flut Deukalion und Pyrra übrig blieben, zu berichten und das Geschlechtsregister ihrer Abkömmlinge aufzuzählen [23]) und habe versucht, mit Anführung der Jahre, welche auf jedes Einzelne kamen, wovon er sprach, die Zeiten zu bestimmen. Da aber habe einer der Priester, ein sehr bejahrter Mann, ausgerufen: o Solon, Solon, ihr Hellenen bleibt doch immer Kinder, und einen alten Hellenen gibt es nicht!

Als nun Solon dies vernommen, habe er gefragt: wie so? wie meinst du das?

Ihr seid alle jung an Geiste, erwiderte der Priester, denn ihr tragt in ihm keine Anschauung, welche aus alter Ueberlieferung stammt, und keine mit der Zeit ergraute Kunde. Der Grund hievon aber ist folgender. (§. 18.) Es haben schon viele und vielerlei Vertilgungen der Menschen Statt gefunden und werden auch fernerhin noch Statt finden, die umfänglichsten durch Feuer und Wasser, andere, geringere aber durch unzählige andere Ursachen. Denn was auch bei euch erzählt wird, daß einst Phaethon, der Sohn des Helios, den Wagen seines Vaters bestieg und, weil er es nicht

verstand auf dem Wege seines Vaters zu fahren, Alles auf der Erde verbrannte und selber vom Blitze erschlagen ward [24]), das klingt zwar wie eine Fabel, doch ist das Wahre daran die veränderte Bewegung der die Erde umkreisenden Himmelskörper und die Vernichtung von Allem, was auf der Erde befindlich ist, durch vieles Feuer, welche nach dem Verlauf (gewisser) großer Zeiträume eintritt [25]). Von derselben werden dann die, welche auf Gebirgen und in hochgelegenen und wasserlosen Gegenden wohnen, stärker betroffen als die Anwohner der Flüsse und des Meeres, und so rettet auch uns der Nil, wie aus allen andern Nöthen, so auch alsdann, indem er uns auch aus dieser befreit *). Wenn aber wiederum die Götter die Erde, um sie zu reinigen, mit Wasser überschwemmen, dann bleiben die, so auf den Bergen wohnen, Rinder- und Schafhirten, erhalten, die aber, welche bei euch in den Städten leben, werden von den Flüssen ins Meer geschwemmt, dagegen in unserem Lande strömt weder dann noch sonst das Wasser vom Himmel herab auf die Fluren, sondern es ist so eingerichtet, daß alles **) von unten her über sie aufsteigt. Daher und aus diesen Gründen bleibt Alles bei uns erhalten und gilt deßhalb für das Aelteste. (§. 19.) In Wahrheit jedoch gibt es in allen Gegenden, wo nicht

*) Auffallend ist das Medium λυόμενος, denn wenn der Schol. und Suid. z. d. St. dies für attischen Sprachgebrauch erklären, so kann dies leicht erst zu Gunsten dieser Stelle erdichtet, sein Wagner L. U. Derselbe billigt das poetische ῥυόμενος einiger Hdschrn, welches er seltsamerweise übersetzt „indem er austritt" (!). Vielleicht λύων ἡμᾶς, wie mir A. Brieger, einer meiner Zuhörer, vorschlug?

**) Das gewöhnlich weggelassene πᾶν hinter κάτωθεν haben Stallbaum, Hermann und Wagner L. U. aus Paris. A. und Proklos mit Recht wieder aufgenommen.

übermäßige Kälte oder Hitze es wehrt, stets ein bald mehr, bald minder zahlreiches Menschengeschlecht. [p. 23] Nur aber liegt bei uns Alles, was bei euch oder in der Heimat oder in anderen Gegenden vorgeht, von denen wir durch Hörensagen wissen, so fern es irgendwie etwas Treffliches oder Großes ist oder irgend eine andere Bedeutsamkeit hat, insgesammt von Alters her in den Tempeln aufgezeichnet und bleibt also erhalten [26]). Ihr dagegen und die übrigen Staaten seid hinsichtlich der Schrift und alles Anderen, was zum staatlichen Leben gehört, immer eben erst eingerichtet, wenn schon wiederum nach dem Ablauf der gewöhnlichen Frist wie eine Krankheit die Regenflut des Himmels über euch hereinbricht und nur die der Schrift Unkundigen und Ungebildeten bei euch übrig läßt, so daß ihr immer von Neuem gleichsam wieder jung werdet und der Vorgänge bei uns und bei euch unkundig bleibt, so viel ihrer in alten Zeiten sich ereigneten. (§. 20.) Wenigstens eure jetzigen Geschlechtsverzeichnisse, wie du sie (eben) durchgingst, unterscheiden sich nur wenig von Kindermärchen. Denn erstens erinnert ihr euch nur Einer Ueberschwemmung der Erde, während doch so viele schon vorhergegangen sind, sodann aber wißt ihr nicht, daß das trefflichste und edelste Geschlecht unter den Menschen in eurem Lande gelebt hat, von denen du und alle Bürger eures jetzigen Staates herstammt, indem einst ein geringer Stamm von ihnen übrig blieb; sondern alles dies blieb euch verborgen, weil die Uebriggebliebenen viele Geschlechter hindurch ohne die Sprache der Schrift ihr ganzes Leben hinbrachten. Denn es war einst, mein Solon, vor der größten Zerstörung durch Wasser der Staat, welcher jetzt der athenische heißt, der beste im Kriege und mit der in allen Stücken ausgezeichnetsten Verfassung ausgerüstet, wie denn die herrlichsten Thaten und öffentlichen Einrichtungen von allen unter der Sonne, deren Ruf wir vernommen haben, ihm zugeschrieben werden.

(§. 21.) Als nun Solon dies hörte, da habe er, wie er erzählte, sein Erstaunen bezeugt und angelegentlichst die Priester gebeten, ihm die ganze Geschichte der alten Bürger seines Staates in genauer Reihenfolge wiederzugeben.

Der Priester aber habe erwidert: ich will dir Nichts vorenthalten, mein Solon, sondern dir Alles mittheilen, sowohl dir als eurem Staate, vor Allem aber der Göttin zu Liebe, welche euren so wie unseren Staat gleichmäßig zum Eigenthume erhielt und beide erzog und bildete, und zwar den euren tausend Jahre früher aus dem Samen, den sie dazu von der (Erdgöttin) Ge und dem Hephästos empfangen hatte [27]), und später eben so den unsrigen. Die Zahl der Jahre aber, seitdem die Einrichtung des letzteren besteht, ist in unseren heiligen Büchern auf achttausend angegeben. Von euren Mitbürgern, die vor neuntausend Jahren entstanden [28]), will ich dir also jetzt im Kurzen berichten, welches ihre Staatsverfassung und welches die herrlichste That war, die sie vollbrachten; das Genauere über dies Alles aber wollen wir [p. 24] ein ander Mal mit Muße nach der Reihe durchgehen, indem wir die Bücher selber zur Hand nehmen. (§. 22.) Von ihrer Verfassung nun mache dir eine Vorstellung nach der hiesigen [29]). Denn du wirst viele Proben von dem, was damals bei euch galt, in dem, was bei uns noch jetzt gilt, wiederfinden, zuerst eine Kaste der Priester, welche von allen andern gesondert ist, sodann die der Gewerbetreibenden, von denen wieder jede Classe für sich arbeitet, und nicht mit den anderen zusammen, sammt den Hirten, Jägern und Ackerleuten; endlich wirst du auch wohl bemerkt haben, daß die Kriegerkaste hier zu Lande von allen Anderen gesondert und daß ihr nichts Anderes, außer der Sorge für das Kriegswesen, vom Gesetze auferlegt ist. Ihre Bewaffnung ferner besteht aus Spieß und Schild *), mit

*) Die Uebersetzung folgt hier der richtigen Construction von

denen wir zuerst unter den Völkern Asiens [30]) uns ausrüsteten, indem die Göttin es uns, ebenso wie in euren Gegenden *) euch zuerst, gelehrt hatte [31]). Was sodann die Geistesbildung anlangt, so siehst du doch wohl, eine wie große Sorge das Gesetz bei uns gleich in seinen Grundlagen auf sie verwandt hat, indem es aus allen auf die Naturordnung bezüglichen Wissenschaften bis zu der Wahrsagekunst und der Heilkunst zur Sicherung der Gesundheit hin, welche alle göttlicher Natur sind, dasjenige, was zum Gebrauche der Menschen sich eignet, herausuchte und sich dergestalt alle diese Wissenschaften und alle andern, welche mit ihnen zusammenhängen, aneignete **). (§. 23.) Nach dieser ganzen Anordnung und Einrichtung gründete nun die Göttin zuerst euren Staat, indem sie den Ort eurer Geburt mit Rücksicht darauf erwählte, daß die dort herrschende glückliche Mischung der Jahreszeiten am Besten dazu geeignet sei, verständige Männer zu erzeugen. Weil also die Göttin zugleich den Krieg und die Weisheit liebt, so wählte sie den Ort aus, welcher am Meisten sich dazu eignete, Männer, wie sie ihr am Aehnlichsten sind, hervorzubringen, und gab diesem zuerst seine Bewohner. So wohntet ihr denn also dort im Besitze einer solchen Verfassung und noch viel anderer trefflicher Einrichtungen und übertraft alle anderen Menschen in jeglicher Tugend und Tüchtigkeit, wie es auch von Sprößlingen und Zöglingen der Götter nicht anders zu erwarten stand. (§. 24.) Viele andere große Thaten eures Staates nun lesen wir in unseren Schriften mit Bewunderung, von allen jedoch ragt eine durch ihre Größe und Kühnheit hervor. Unsere Bücher erzählen nämlich, eine wie gewaltige Kriegsmacht einst euer Staat gebrochen hat, als sie übermüthig gegen ganz Europa und Asien zugleich vom atlantischen Meere heranzog [33]). Damals nämlich war das Meer dort fahrbar, denn vor der Mündung, welche ihr in eurer Sprache die Säulen des Herakles heißt [34]), hatte es eine Insel, welche größer war als Asien und Libyen [35]) zusammen, und von ihr konnte man damals nach den übrigen Inseln hinübersetzen, [p. 25] und von den Inseln

---

Stallbaum: ἡ σχέσις αὐτῶν τῆς ὑπλίσεως (ἐστι σχέσις) ἀσπίδων καὶ δοράτων.

*) D. h. in Europa und nicht in Asien, wie seltsamerweise Stallbaum annimmt. Will man überhaupt interpungiren, so ist das Komma daher nicht hinter τόποις, sondern hinter πρώτοις zu setzen. Lindau und Martin haben die richtige Uebersetzung bei falscher Interpunction. Auch Schneider versteht Europa, übersetzt aber: „nachdem die Göttin sie so, wie in jenen Gegenden bei euch zuerst, gezeigt hatte". Dadurch wird eine Nebenbeziehung ausgedrückt, welche möglicherweise in diesen Worten liegen kann, aber gerade das, worauf das Hauptgewicht liegt, geht dabei verloren, daß die Aegypter in Asien, die Urathener in Europa zuerst diese Waffen gebrauchten.

**) Auch über diesen ganzen Satz herrschen sehr verschiedene Ansichten. Stallbaum und Martin setzen ein Komma vor ἀνευρών und lassen also ἅπαντα hievon und nicht von κτησάμενος abhängen und ergänzen sehr hart zu ἐκ τούτων-ἀνθρώπινα aus ἀνευρών ein ἐξευρών. Lindau und Schneider fassen κόσμος vielmehr als Staatsordnung, und Beide noch in verschiedenem Sinne, Jener, indem er übersetzt vides, quantum ab initio statim curae habuerint quum reliquorum civitatis institutorum tum etiam vaticinii etc., wovon hier gar nicht die Rede sein kann, dieser, indem er wenigstens den in der Stelle gebotenen Zusammenhang in seiner Verdeutschung einhält: „wie sehr das Gesetz hier Sorge trug gleich in den Grundlagen und in der ganzen Einrichtung". Aber es ist hier ja ersichtlich an die Mathematik und Astronomie der Aegypter gedacht. Uebrigens stört in jedem Falle der Mangel des Objekts bei ἀνευρών; vielleicht ist τά vor εἰς τὰ ἀνθρώπινα ausgefallen.

auf das ganze gegenüberliegende Festland, welches jenes recht eigentlich so zu nennende Meer umschließt. Denn alles Das, was sich innerhalb der eben genannten Mündung befindet [36]), erscheint wie eine (bloße) Bucht mit einem engen Eingange, jenes Meer aber kann in Wahrheit also und das es umgebende Land mit vollem Fug und Recht Festland heißen. (§. 25.) Auf dieser Insel Atlantis nun bestand eine große und bewundernswürdige Königsherrschaft, welche nicht bloß die ganze Insel, sondern auch viele andere Inseln und Theile des Festlands unter ihrer Gewalt hatte. Außerdem beherrschte sie noch von den hier innerhalb liegenden Ländern Libyen bis nach Aegypten und Europa bis nach Tyrrenien hin. Indem sich nun diese ganze Macht zu einer Heeresmasse vereinigte, unternahm sie es, unser und euer Land und überhaupt das ganze innerhalb der Mündung liegende Gebiet mit Einem Zuge zu unterjochen. Da wurde nun, mein Solon, die Macht eures Staates in ihrer (vollen) Trefflichkeit und Stärke vor allen Menschen offenbar. Denn vor allen Andern an Muth und Kriegskünsten hervorragend, führte derselbe zuerst die Hellenen, dann aber ward er durch den Abfall der Anderen gezwungen, sich auf sich allein zu verlassen, und als er so in die äußerste Gefahr gekommen, da überwand er die Andringenden und stellte Siegeszeichen auf und verhinderte so die Unterjochung der noch nicht Unterjochten und gab den Andern von uns, die wir innerhalb der herakleischen Grenzen wohnen, mit edlem Sinne die Freiheit zurück [37]). (§. 26.) Späterhin aber entstanden gewaltige Erdbeben und Ueberschwemmungen, und da versank während eines schlimmen Tages und einer schlimmen Nacht das ganze streitbare Geschlecht bei euch schaarenweise unter die Erde, und ebenso verschwand die Insel Atlantis, indem sie im Meere unterging. Deßhalb ist auch die dortige See jetzt unfahrbar und undurchforschbar, weil der sehr hoch aufgehäufte *) Schlamm im Wege ist, welchen die Insel durch ihr Untersinken hervorbrachte [38]).

4. (§. 27.) Da hast du nun, lieber Sokrates, was mir vom alten Kritias auf Solons Bericht hin erzählt wurde, so im Kurzen vernommen. Und so fiel mir denn auch, als du gestern über den Staat und seine Bürger, wie du sie schildertest, sprachst, (sogleich) eben Das, was ich jetzt mitgetheilt habe, dabei ein, und mit Erstaunen bemerkte ich, wie wunderbar du durch ein Spiel des Zufalls so überaus nahe in den meisten Stücken mit dem zusammentrafst, was Solon erzählt hatte. [p. 26] Doch wollte ich es nicht sogleich sagen, denn nach so langer Zeit hatte ich es nicht mehr gehörig im Gedächtnisse, (und) ich merkte daher, daß es nöthig wäre, bei mir selber zuvor gehörig Alles wieder zu überdenken und dann erst darüber zu sprechen. Darum war ich auch so rasch mit den Aufgaben, welche du gestern stelltest, einverstanden, indem ich glauben durfte, ich werde um das, was in allen solchen Fällen die meisten Schwierigkeiten macht, nämlich einen den Erwartungen (der Zuhörer) entsprechenden Stoff zu Grunde zu legen, eben nicht in Verlegenheit sein. (§. 28.) Deßhalb nun rief ich es mir denn auch ins Gedächtniß zurück, indem ich es gestern gleich, wie auch Hermokrates schon bemerkt hat, als ich von hier fortging, unseren beiden Fremden mittheilte, und eben so sann ich, nachdem ich sie verlassen hatte, während der Nacht darüber nach und habe mir dadurch so ziemlich Alles wieder zur vollen Erinnerung gebracht. Und in der That, es ist wahr, was das Sprichwort sagt: was man als Knabe lernt, das merkt sich wunderbar. Ich meinerseits wenigstens weiß es

*) *κάρτα βραχέος* mit Schneider, Hermann und Wagner L. U. aus Proklos. Wörtlicher „die bedeutenden Untiefen des Schlammes".

nicht, ob ich, was ich gestern hörte, mir so Alles im Gedächtniß wieder vergegenwärtigen könnte, von dem eben Erzählten aber, was ich vor so langer Zeit gehört habe, sollte es gar sehr mich Wunder nehmen, wenn mir irgend Etwas davon entschwunden wäre. Ich hatte aber auch (schon) damals, als ich es hörte, nach Kinderart viele Freude daran, weßhalb ich denn den Alten, der auch stets bereit war mir Rede zu stehen, wiederholt immer von Neuem darnach fragte, so daß es wie mit unauslöschlichen Zügen sich mir eingebrannt hat. Daher theilte ich denn auch den Gastfreunden gleich heute Morgen früh eben dies mit, damit es auch ihnen gleich mir nicht an Stoffe zu Reden gebräche. (§. 29.) Jetzt also, um auf das zurückzukommen, weßwegen dieß Alles bemerkt worden ist, bin ich bereit, lieber Sokrates, nicht bloß im Ganzen und Großen, sondern auch in den einzelnen Zügen Alles, wie ich es gehört habe, vorzutragen, und die Bürger und den Staat, welche du gestern uns gleichsam nur wie in einer Dichtung geschildert hast, werde ich jetzt *) in die Wirklichkeit [39]), und zwar hieher (nach Athen), versetzen, indem ich annehme, daß jener Staat der unsrige gewesen ist, und werde behaupten, daß die Bürger, wie du sie dir dachtest, jene unsere leibhaftigen Voreltern gewesen sind, von welchen der Priester sprach. Sie werden ganz dazu stimmen, und wir werden durchaus das Richtige treffen, wenn wir sagen, daß sie die seien, welche in der damaligen Zeit lebten. Wir werden uns jedoch in die Aufgabe, welche du uns gestellt hast, theilen und so alle (mit vereinten Kräften) dieselbe nach Vermögen gebührend zu lösen versuchen, und es ist eben deßhalb (vorher) zuzusehen, lieber Sokrates, ob dieser Stoff nach unserem Sinne ist, oder ob wir noch erst einen anderen an seiner Stelle zu suchen haben.

*) *νῦν* vor *μετενεγκόντες* ist von Hermann und Wagner L. U. aus Paris. A. eingefügt.

(§. 30.) Sokrates. Und welchen anderen, mein Kritias, sollten wir wohl lieber an seiner Stelle nehmen, welcher zu dem gegenwärtigen Opferfest der Göttin wegen der nahen Beziehung zu ihr so gut paßte? Und dazu ist auch wohl noch das an ihm ein großer Vorzug, daß er kein bloß erdichtetes Märchen, sondern eine wahre Geschichte enthält. [40]) Denn wie und woher sollten wir denn andere Stoffe nehmen, wenn wir diesen verschmähen wollten? Wir würden vergebens suchen; vielmehr — und ich wünsche euch guten Erfolg dazu — müßt ihr jetzt reden, ich aber zum Entgelt dafür, daß ich gestern gesprochen habe, nunmehr in Ruhe zuhören.

[p. 27] (§. 31.) Kritias. So betrachte denn, lieber Sokrates, wie wir die Anordnung der Gastgeschenke für dich getroffen haben. Wir haben nämlich beschlossen, daß Timaios, weil er sich unter uns am meisten auf die Sternkunde versteht, und es sich am meisten zur Aufgabe gemacht hat, über die Natur des Alls zur Erkenntniß zu gelangen, zuerst reden solle, und zwar so, daß er mit der Entstehung der Welt beginnt und mit der Erzeugung der Menschen aufhört, ich aber nach ihm, nachdem ich von ihm die Menschen als entstandene, gemäß seiner Darstellung, von dir aber einen Theil derselben als ganz vorzüglich gebildet in Empfang genommen und diese Letzteren (zur Beurtheilung) nach der Erzählung und dem Gesetze des Solon gleichsam vor unseren Richterstuhl geführt habe, dieselben, indem ich davon ausgehe, daß dies die damaligen Athener sind, welche die Ueberlieferung der heiligen Bücher aus ihrer Verborgenheit an's Licht gezogen hat, zu Bürgern unseres Staates machen und das Weitere über sie sodann als über Bürger und Athener vortragen solle.

Sokrates. Recht vollständig und glänzend scheint ja meine Gegenbewirthung durch (eure) Reden ausfallen zu sollen. Deine

Aufgabe, wie ich denke, Timaios, wäre es denn also hiernach, jetzt zunächst zu sprechen, nachdem du zuvor, wie der Brauch es fordert, die Götter angerufen hast.

5. (§. 32.) Timaios. Traun, lieber Sokrates, thun doch das wohl Alle, die auch nur ein wenig Ueberlegung besitzen: rufen doch sie Alle wohl beim Beginne eines jeden Unternehmens, mag es nun geringfügig oder bedeutend sein,*) stets einen Gott an. Und wir, die wir gar über das All zu sprechen im Begriffe sind, nämlich in wie fern es entstanden ist oder aber unentstanden von Ewigkeit war, müßten ja ganz und gar den Verstand verloren haben, wenn wir nicht die Götter und Göttinnen anrufen und von ihnen erflehen wollten (daß es uns gelingen möge), das Ganze vor Allem nach ihrem Sinne, sodann aber auch in Uebereinstimmung mit uns selber darzulegen. Und so mögen denn die Götter eben hierum angerufen sein, an uns selbst aber haben wir den Anruf und die Anfrage zu stellen, auf welche Weise ihr ererseits am leichtesten ein Verständniß der Sache gewinnen, ich für mein Theil aber den vorliegenden Gegenstand am deutlichsten so, wie ich über ihn denke, zum Ausdrucke bringen möge.

(§. 33.) Man muß nun nach meiner Meinung zuerst Folgendes unterscheiden und feststellen: wie haben wir uns das immer Seiende, welches kein Werden zuläßt, und wie das immer [p. 28] Werdende zu denken, welches niemals zum Sein gelangt? Nun, das Eine als dem Denken vermöge des vernünftigen Bewußtseins erfaßbar, eben weil als ein Solches, welches immer dasselbe bleibt, das Andere dagegen als der (bloßen) Vorstellung vermöge der

*) Καὶ μεγάλου fehlt bei Prokl., s. Schmidt S. 23. Dann wäre der Sinn: „beim Beginne eines jeden, auch nur geringfügigen Unternehmens."

bewußtlosen Sinneswahrnehmung zugänglich, eben weil als ein Solches, welches dem Entstehen und Vergehen ausgesetzt und nie wahrhaft seiend ist. Alles Werdende muß ferner durch irgend eine Ursache werden, denn es ist unmöglich, daß Etwas ohne irgend eine Ursache entstehe. So weit nun der Urheber dabei [stets] auf Dasjenige hinblickt, welches (immer) dasselbe bleibt,*) und sich einer Wesenheit aus diesem Gebiete als seines Urbildes bedient, um darnach die Gestalt eines Dinges und den Inbegriff seiner Kräfte hervorzubringen, wird es nothwendigerweise sodann in allen Stücken vortrefflich gerathen; soweit er aber auf das Gewordene hinblickt und sich eines Urbildes bedient, welches selber dem Entstandenen angehört, in so weit nicht vortrefflich. (§. 34.) Von dem ganzen Weltgebäude nun oder Weltall — oder, wenn ihm irgend ein anderer Name am meisten genehm ist, so sei ihm dieser von uns beigelegt — ist eben hiernach zunächst zu untersuchen, was überhaupt bei jedem Gegenstand der Untersuchung als Ausgangspunkt zu Grunde gelegt werden muß, ob es immer war und nicht erst, in das Werden eintretend, einen Anfang genommen hat, oder ob es entstanden und von einem Anfange ausgegangen ist. Es ist entstanden, denn es ist sichtbar und fühlbar und hat einen Körper; alles so Beschaffene aber ist sinnlich wahrnehmbar, und das sinnlich Wahrnehmbare, welches der Vorstellung mit Hülfe der Sinne zugänglich ist, erschien uns als das Werdende und Entstandene. Das Werdende, sagten wir dann ferner, müsse nothwendig durch irgend eine Ursache werden. Den Schöpfer und

*) Cicero: quae semper eadem sit; darnach müßte ἀεὶ umgestellt werden, was auch dem Sinne entspricht; Chalcid. übersetzt es gar nicht, und es ist daher auch vielleicht wirklich nur eine Glosse. (Hermann De interp. Tim. a Cic. rel p. 30.)

Vater dieses Alls nun (freilich) ist es schwierig zu finden, und wenn man ihn gefunden hat, unmöglich, sich für Alle verständlich über ihn auszusprechen;[41]) doch muß man in Betreff seiner wiederum dies untersuchen, nach welchem von beiderlei [p. 29] Urbildern er als Baumeister die Welt gebildet hat, ob nach Demjenigen, welches stets dasselbe und unverändert bleibt, oder aber nach dem Entstandenen.

(§. 35.) Wenn nun aber doch diese Welt schön und vortrefflich und der Meister gut und vollkommen ist, so ist es offenbar, daß er nach dem Ewigen schaute, wenn dagegen der Fall eintritt, welchen auch nicht einmal auszusprechen erlaubt ist, dann nach dem Entstandenen. Eben hiernach ist es nun schon Jedermann klar, daß er nach dem Ewigen blickte, denn die Welt ist das Schönste von allem Entstandenen und der Meister ist der beste und vollkommenste von allen Urhebern. So ist denn jene als eine solche ins Leben gerufen worden, die nach dem Urbilde dessen entstanden, was der Vernunft und Erkenntniß erfaßbar ist und beständig dasselbe bleibt.

(§. 36.) Schreiten wir nun auf diesen Grundlagen zur Betrachtung dieser unserer Welt,*) so ist sie eben hiernach ganz nothwendigerweise ein [bloßes] Abbild von etwas [Ewigem].**) Nun

*) Nur durch diese Umschreibung läßt sich das griechische αὖ in Verbindung mit τοὑτων ὑπαρχόντων sinngetreu wiedergeben.

**) Ich vermuthe, daß Cicero's Uebersetzung simulacrum aeternum esse alicujus aeterni aus einer Corruptel von εἰκ'να μόνον μονίμου τινός in εἰκόνα μίνιμον μ. τ. entstanden ist. Ist die Verderbniß hiernach uralt, so kann uns dies nicht hindern, sie zu heilen, so lange uns noch die wahrscheinlichen Mittel dazu gegeben sind. Die Handschriften haben bloß εἰκ'να τινός, und Stallbaum und Hermann De interpr. Tim.

ist es aber bei einer jeden Frage von der höchsten Wichtigkeit, (gerade) ihren Ausgangspunkt sachgemäß zu behandeln, und so muß man denn auch zwischen der Art, wie man von dem Abbilde und der, wie man von seinem Urbilde zu handeln hat, (sofort) feste Grenzen ziehen, indem man erwägt, daß die Darstellungsweise mit den Gegenständen, welche sie zum Verständnisse bringen soll, auch selber verwandt ist, und daß daher*) die Darlegung des Bleibenden und Beständigen und im Lichte der Vernunft Erkennbaren selber das Gepräge des Bleibenden und Unumstößlichen an sich trägt, — und so weit es überhaupt wissenschaftlichen Erörterungen zukommt, unwiderleglich und unerschütterlich zu sein, darf man es hieran in Nichts fehlen lassen,**) — die des nach Jenem Gebildeten

a Cic. rel. p. 30 behaupten, daß vielmehr auch bloß dies durch den Zusammenhang mit dem Folgenden erfordert werde: wie Urbild und Abbild verhalten sich auch die Darstellungen beider zu einander. Allein so richtig hiemit im Ganzen dieser Zusammenhang erkannt ist, so sagt doch das Folgende eben nicht bloß dies, sondern setzt zugleich genauer den hier nach dem Obigen vorliegenden Fall voraus, daß das Urbild nicht selbst, wie das Abbild, ein Werdendes, sondern ein Bleibendes ist.

*) Das τοῦ μὲν — ὄντας hängt, wie es offenbar auch Schneider faßt, noch von ὡς ab, es ist folglich nicht mit einem Punkt, sondern nur einem Komma davor zu interpungiren, folglich aber auch wohl das erste, diesen Worten unmittelbar vorausgehende ὄντας zu streichen. S. d. folg. Anm.

**) Wir lesen καὶ vor κατ' ὅσον, obwohl es im Paris. A. fehlt, da es vor κατ' leicht ausfallen konnte, und streichen mit Schneider das freilich sehr gut beglaubigte οἷόν τε oder wenigstens mit Bekker οἷον, denn auch in den besten Quellen fehlt es an Glossemen und Dittographien im Timaios und Kritias nicht, ſ §. 3, 33, 49, 65, 66, 113, 125, 132, 151, 182, 187, 224, 233; Krit. §. 11, 15, 21, 22, 25, und über-

dagegen, so wie dieses selber nur ein Abbild ist, diesem ihrem Gegenstande entsprechend das des bloß Wahrscheinlichen [42]), denn wie zum Werden das Sein, so verhält sich zum Glauben die Wahrheit. (§. 37.) Wenn ich daher, mein Sokrates, trotzdem daß (schon) Viele Vieles über die Götter und die Entstehung des All erörtert haben, nicht vermögen sollte, eine nach allen Seiten und in allen Stücken mit sich selber übereinstimmende und eben so der Sache genau entsprechende Darstellung zu geben, so wundere dich nicht,

dies ist an der vorliegenden Stelle keine einzige der Urkunden ohne Verderbniß, so daß auch diejenigen Herausgeber, welche sich streng an die Ueberlieferung gehalten, ihren Text nur aus mehreren Handschriften zusammenzusetzen vermocht haben. Am engsten schließt sich an dieselbe Wagner L. U.: καὶ καθ' ὅσον οἷόν τε ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀκινήτοις, τοῦτον δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν, allein dieser Satz hat ja keine Construction in sich. Hermann versetzt das καὶ hinter καθ' ὅσον οἷόν τε, Stallbaum schreibt aus den besten Quellen (Paris. A. und Prokl.) δὲ statt δεῖ und verwandelt sodann mit Prokl. die Dative in Accusative. Bei Beiden bilden also dieser Satz keine Parenthese, sondern den Hauptsatz der ganzen Periode, deren Hauptverbum sodann bei Hermann δεῖ, bei Stallbaum προσήκει wird. Aber wovon soll im erstern Falle das folgende τοὺς δὲ — ὄντας abhängen? und ist nicht im letztern die Ergänzung von εἶναι προσήκει hiezu mindestens sehr hart? Mit Beibehaltung des οἷόν τε könnte man daher nur schreiben: καθ' ὅσον οἷόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀκινήτοις τοῦτον τε μηδὲν ἐλλείπειν: „so weit es überhaupt möglich ist und wissenschaftlichen Erörterungen zukommt, unwiderleglich und unerschütterlich zu sein und es hieran in Nichts fehlen zu lassen", oder: καὶ καθ' ὅσον οἷόν τε καὶ — τοῦτον δεῖ κ. τ. λ. Proklos hat nach Schmidts Ansicht (S. 28 f.) gelesen: καὶ καθοσον οἷόντε ἀνελέγκτους προσήκει λόγους εἶναι, τοῦτον δὲ κ. τ. λ., so daß καὶ ἀκινήτους eine Glosse wäre.

sondern wenn ich nur eine solche liefere, die um Nichts minder als die irgend eines Anderen wahrscheinlich ist, so müßt ihr schon zufrieden sein und bedenken, *) daß wir Alle, ich, der Darsteller, und ihr, die Beurtheiler, von nur menschlicher Natur sind, so daß es sich bei diesen Gegenständen für uns ziemt, uns damit zu begnügen, wenn die Dichtung nur die Wahrscheinlichkeit für sich hat, und wir Nichts darüber hinaus verlangen dürfen.

Sokrates. Sehr richtig bemerkt, lieber Timaios, und durchaus annehmbar gefordert. Und dein Vorspiel haben wir nun mit Bewunderung entgegengenommen; so führe uns denn auch das Lied **) selber nach seiner Ordnung zu Ende.

6. (§. 38.) Timaios. So wollen wir denn sagen, welcher Grund den, der dieses All, das Reich des Werdens, zusammenfügte, zu dieser seiner Wirksamkeit bewogen hat. Er war gut, und in einem Guten entsteht niemals Neid, worauf sich derselbe auch immer beziehen könnte, und, weil frei von diesem, wollte er denn auch, daß Alles ihm selbst so ähnlich als möglich werde. Diesen Ausgangspunkt des Werdens und der Welt dürfte man daher ***) wohl mit dem größten Rechte einsichtigen Männern als den eigentlichsten zugestehen. Da nämlich Gott wollte, daß, so weit es möglich, Alles gut und Nichts schlecht sei, aber Alles, was sichtbar war, nicht in Ruhe, sondern in regelloser und ungeordneter Bewegung vorfand, [13]) so führte er es denn aus der Unordnung in

*) μεμνημένους nach Cicero und Proklos, mit Schneider, Hermann und Wagner L. U., obwohl es im Paris. A. nur als Correctur steht.

**) νόμον, nicht λόγον, welches vielmehr aus einer Glosse dazu entstanden ist.

***) Wir lesen mit den übrigen Herausgebern δή, Hermann und die Züricher δέ.

die Ordnung hinüber, weil er der Ansicht war, daß dieser Zustand schlechthin besser als jener sei. (§. 39.) Es war aber und ist Recht, daß der Beste nichts Anderes, als das Schönste vollbringe, und da fand er nun, indem er es bei sich erwog, daß unter den ihrer Natur nach sichtbaren Dingen kein vernunftloses Werk jemals schöner sein werde als ein vernunftbegabtes, wenn man beide als Ganze einander gegenüberstellt, daß aber wiederum Vernunft ohne Seele unmöglich irgend einem Gegenstande zu Theil werden könne.[44]) In dieser Erwägung bildete er die Vernunft in eine Seele und die Seele in einen Körper ein[45]), und fügte so aus ihnen den Bau des Weltalls zusammen, um so naturgemäß das möglichst schönste und beste Werk vollendet zu sehen. Und so darf man es denn mit Wahrscheinlichkeit aussprechen, daß diese Welt als ein wirklich beseeltes und vernünftiges Wesen durch Gottes Vorsehung entstanden ist.

(§. 40.) Nachdem dies festgestellt ist, müssen wir wiederum das hieran zunächst sich Anschließende besprechen, welches lebendige Wesen sich denn der Meister bei ihr zum Vorbilde genommen hat, um sie ihm ähnlich zu bilden. Von Allem nun, was zur Gattung der Theile gehört, werden wir sie mit Nichts in Vergleich bringen wollen, denn was dem Unvollkommenen gleicht, kann nicht schön sein; wohl aber werden wir sie Demjenigen, wovon die übrigen lebendigen Wesen als Einzelne, sowie nach ihren Gattungen bloße Theile sind, als am allerähnlichsten setzen. Denn alle die lebendigen Wesen, welche allein dem Gedanken zugänglich sind,[46]) faßt Jenes ebenso in sich zusammen, wie diese Welt uns und alle übrigen Geschöpfe, welche sichtbar gebildet sind. Denn da Gott sie dem schönsten und in allen Stücken vollkommenen unter allen Gegenständen der Gedankenwelt[47]) am ähnlichsten machen wollte, so fügte er sie zu einem einzigen sichtbaren lebendigen Wesen zu-

sammen, welches alle ihrer Natur nach mit ihm verwandten belebten Wesen in sich enthielt. (§. 41.) Sprechen wir also mit Recht nur von einer [p. 31] Welt, oder wäre es richtiger von vielen, ja von einer unbegrenzten Zahl zu reden? Nur von einer kann die Rede sein, wenn anders sie wirklich nach ihrem Urbilde ins Werk gesetzt sein soll. Denn jenes, alle nur immer der Gedankenwelt angehörigen belebten Gebilde umfassende Wesen kann unmöglich ein zweites neben einem anderen sein; denn dann müßte es wiederum noch ein anderes, jene beiden umfassendes Wesen geben, dessen Theile dann also jene beiden wären, und es würde dann die Welt nicht mehr ein jenen beiden, sondern vielmehr ein diesem sie umfassenden Nachgebildetes richtiger genannt werden.[48]) Damit sie also als (gleichfalls) einzig in ihrer Art dem vollkommenen lebendigen Wesen ähnlich wäre, darum bildete der Schöpfer weder zwei, noch auch unzählige Welten, sondern, wie dies Weltgebäude als ein einzig gebornes entstanden ist, so besteht es auch und wird auch fernerhin also bestehen.

7. (§. 42.) Körperlich, sichtbar und fühlbar muß nun aber das Gewordene sein.[49]) Ohne das Feuer aber kann schwerlich je Etwas sichtbar werden, noch fühlbar ohne etwas Festes und fest wiederum nicht ohne Erde; daher bildete Gott den Körper des All, als er ihn zusammenzusetzen begann, zunächst aus Feuer und Erde. Zwei Dinge allein aber ohne ein drittes wohl zusammenzufügen ist unmöglich, denn nur ein vermittelndes Band kann zwischen Beiden die Vereinigung bilden.[50]) Von allen Bändern ist aber dasjenige das schönste, welches zugleich sich selbst und die durch dasselbe verbundenen Gegenstände möglichst zu Einem macht. Dies aber auf das Schönste zu bewirken, ist die Proportion da.[51]) Denn wenn von drei Zahlen [p. 32] oder Massen oder Kräften von irgend einer Art die mittlere sich eben so zur letzten verhält, wie die erste zu ihr

selber, und ebenso wiederum zu der ersten wie die letzte zu ihr selber, dann wird sich ergeben, daß, wenn die mittlere an die erste und letzte, die erste und letzte dagegen an die beiden mittleren Stellen gesetzt werden, das Ergebniß nothwendig ganz dasselbe bleibt; bleibt dies aber dasselbe, so sind sie alle damit wahrhaft unter einander Eins geworden. (§. 43.) Wenn nun der Leib des Alls eine bloße Fläche ohne alle Höhe hätte werden sollen, dann würde Ein Mittelglied genügt haben, das Andere (unter sich) und sich selber (mit ihm) zusammenzubinden; nun aber kam es ihm zu, ein Körper zu sein, und alle Körper werden nie durch Ein, sondern stets durch zwei Mittelglieder zusammengehalten,[52]) und so stellte denn Gott zwischen Feuer und Erde das Wasser und die Luft in die Mitte, indem er sie so viel als möglich unter einander in dasselbe Verhältniß brachte, so daß sich das Feuer eben so zur Luft wie die Luft zum Wasser, und wie die Luft zum Wasser so das Wasser zur Erde sich verhalten sollte,[53]) und verband und fügte auf diese Weise das Weltall zusammen, so daß es sichtbar und fühlbar wurde. Und so wurde denn zu diesem Zwecke und aus diesen [und] also beschaffenen und ihrer Zahl nach auf vier sich belaufenden Wesenheiten der Körper der Welt geschaffen, so daß er vermittelst der Proportion innerlich zusammenstimmte, und besaß dadurch eine solche Anhänglichkeit (seiner Theile unter einander), daß er sich mit sich selber in Eins zusammenzog und unauflöslich für jeden Anderen ward, als für den Urheber der Verbindung.

(§. 44.) Von diesen vieren nun hat das Weltgebäude ein jedes ganz erhalten. Denn aus allem Feuer und Wasser und aus aller Luft und Erde fügte es der Bildner zusammen und ließ von keinem derselben irgend einen Theil oder eine Kraft außerhalb zurück, indem er dies dabei bezweckte, zunächst, daß es als organisches Wesen zu einem möglichst vollkommenen Ganzen durch sein

Bestehen aus möglichst [p. 33] vollkommenen Theilen werde, sodann, daß es ein einziges sei, sofern nichts übrig geblieben, woraus ein Anderes von derselben Art entstehen könnte; ferner auch dem Alter und der Krankheit nicht ausgesetzt, indem er erwog, daß, wenn einen zusammengesetzten Körper *) Hitze und Kälte und Alles, was sonst starke Wirkungen ausübt, von außen her umgeben und zur Unzeit mit ihm zusammentreffen, sie ihn in Auflösung versetzen und ihm durch Herbeiführung von Krankheit und Alter seinen allmähligen Untergang bereiten. Aus diesem Grunde und in dieser Erwägung erbaute er denn diese Welt als ein einziges Ganzes, welches selbst wieder aus lauter Ganzen besteht und eben deßhalb frei ist von Alter und Krankheit. (§. 45.) Sodann gab er derselben auch eine Gestalt, wie sie ihr angemessen und ihrer Natur verwandt ist. Demjenigen lebendigen Wesen, welches alles andere Lebendige in sich fassen soll, dürfte nun wohl auch eine Gestalt angemessen sein, welche alle anderen Gestalten in sich faßt. Deßhalb drehte er sie denn auch kugelförmig, so daß sie von der Mitte aus überall gleich weit von ihren Endpunkten entfernt war, nach Maßgabe der Kreisform, welches von allen Gestalten die vollkommenste und am meisten sich selber gleiche ist, indem er das Gleiche für tausendmal schöner als das Ungleiche hielt, auswendig aber machte er sie ringsherum auf das Genaueste vollständig glatt, und zwar aus vielerlei Gründen. Bedurfte sie doch der Augen nicht, denn es war nichts Sichtbares, noch auch der Ohren, denn es war nichts Hörbares außerhalb ihrer zurückgelassen; ebenso bestand

*) ὡς ξυστάτῳ σώματι nach Wagners Conjectur mit Hermann und Schneider. Daß nämlich auch Proklos einen Casus von ξύστατος gelesen hat, so daß der Text, wie er bei ihm steht, ὡς ξυνιστὰν τῷ σώματι. selber verderbt ist, zeigt Schmidt S. 22.

keine Luft, welche sie noch umgeben und der Einathmung bedurft hätte; auch war sie keines Werkzeuges benöthigt, um vermittelst desselben Nahrung zu sich zu nehmen und die früher zu sich genommene, nachdem sie den eigentlichen Nahrungssaft von ihr ausgesogen, wieder von sich zu geben,*) denn Nichts sonderte sich von ihr aus und Nichts trat irgendwoher zu ihr hinzu, denn es gab Nichts (außer ihr); (§. 46.) vielmehr ist sie kunstvoll dergestalt gebildet, daß ihre Aussonderungen ihr auch zugleich wieder zur Nahrung dienen, und daß sie Alles innerhalb ihrer selbst erleidet und Alles durch sich selber thut; denn es hielt Der, welcher sie zusammenfügte, sie für vollkommener und besser, wenn sie sich selbst genügte, als wenn sie eines Anderen bedürfte.**) Hände aber, die ihr weder um irgend Etwas anzugreifen, noch auch abzuwehren, erforderlich waren [p. 34], glaubte er nutzloser Weise ihr nicht anfügen zu dürfen, und eben so wenig Füße, sowie überhaupt die zum Gehen dienenden Glieder. Denn er theilte ihr eine Bewegung zu, welche einem Körper von der Gestalt des ihrigen***) eigenthümlich und von allen sieben Bewegungen [54]) diejenige ist, die am meisten der der Vernunft und Erkenniß nahe kommt. [55]) Nämlich gleichmäßig in demselben (Raume) und in sich selber führte er sie herum und ließ sie so sich umschwingend im Kreise bewegen, alle sechs andern Bewegungen aber nahm er ihr ab und machte sie von deren Irrwandel frei, und da sie zu jenem Umlauf

*) Wörtlich: „und die frühere ausgesogen wieder von sich zu geben."

**) Vgl. über diesen ganzen Abschnitt Anm. 135.

***) Im Griechischen steht bloß τοῦ σώματος, der Uebersetzer hat aber die deiktische Kraft des Artikels nicht anders als durch diese Umschreibung wiederzugeben gewußt.

(um sich selbst) der Beine nicht bedurfte, so erschuf er sie ohne Schenkel und Füße.

8. (§. 47.) Diese ganze Erwägung nun also desjenigen Gottes, welcher von Ewigkeit ist, wie derselbe sie über denjenigen Gott anstellte, welcher erst ins Dasein eintreten sollte, bewirkte, daß der Körper der Welt glatt und eben und überall gleich weit vom Mittelpunkte abstehend und in sich geschlossen und vollständig aus Körpern, die schon selber vollständig waren, gebildet wurde. Die Seele aber pflanzte er in die Mitte desselben ein und spannte sie nicht bloß durch das ganze Weltall aus, sondern umkleidete den Weltkörper auch noch von außen mit ihr. [56]) Und so richtete er denn das Weltganze her als einen im Kreise sich drehenden Umkreis, welcher, einzig und einsam, durch seine Vortrefflichkeit mit sich selber des Umgangs zu pflegen vermag und keines Anderen dazu bedarf, sondern hinlänglich bekannt und befreundet ist allein mit sich selber, und durch alle diese Veranstaltungen schuf er es zu einem seligen Gotte.

(§. 48.) Die Seele hat nun aber nicht etwa, wie wir jetzt später von ihr zu reden beginnen, so auch Gott erst nach dem Körper gebildet; denn nicht würde er bei der Zusammenfügung beider zugelassen haben, daß das Aeltere von dem Jüngeren beherrscht werde; sondern wir, wie wir vielfach vom Zufall und Ohngefähr abhängig sind, reden nur gerade eben auf dem entsprechende Weise, er dagegen fügte die Seele so, daß sie ihrer Entstehung so wie ihrer Vortrefflichkeit nach dem Körper voranging und ihm gegenüber die dem höheren Alter zustehende Würde empfing, als seine künftige Herrin und Gebieterin aus folgenden Bestandtheilen und auf folgende Weise zusammen. (§. 49.) Aus beiden, nämlich aus der untheilbaren [p. 35] und immer sich gleich bleibenden Wesenheit und sodann derjenigen, welche an den Körpern theilbar

wird,[57]) mischte er (sie als)[58]) eine dritte Art von Wesenheit zusammen, welche die Mitte hielt zwischen der Natur des Selbigen*) und der des Anderen, und stellte sie (alle drei) demgemäß[59]) in Einer Reihe (vor sich) hin, so daß unter ihnen jene die Mitte einnahm zwischen dem Untheilbaren und dem an den Körpern haftenden Getheilten. Darauf nahm er alle drei und mischte sie zu einer einzigen Gestaltung zusammen, indem er die der Mischung widerstrebende Natur des Anderen gewaltsam mit dem Selbigen verträglich machte.[60]) Und nachdem er so beide mit der (Seelen-) Substanz gemischt und so aus Dreien Eins gemacht hatte, theilte er wiederum dieses Ganze in so viel Theile als es sich gehörte, so aber, daß ein jeder aus dem Selbigen, dem Anderen und der (Seelen-) Substanz zusammengesetzt war. (§. 50.) Er begann aber diese Theilung folgendermaßen. Zuerst nahm er einen Theil von dem Ganzen weg, darauf das Doppelte desselben, zum Dritten sodann das Anderthalbfache des zweiten Theils, zum Vierten das Doppelte des zweiten, zum Fünften das Dreifache des dritten, zum Sechsten das Achtfache des ersten und zum Siebten das Siebenundzwanzigfache des ersten. Hierauf füllte er sowohl die zweifachen als dreifachen Zwischenräume aus, indem er noch weitere Theile vom Ganzen abschnitt und sie in die Mitte von ihnen hineinsetzte, so daß in jedem Zwischenraume zwei Mittelglieder waren, von denen das eine um den gleichen Bruchtheil der äußeren Glieder das eine der letzteren übertraf und von andern übertroffen wurde, das andere aber um eine gleiche Zahl.[61]) Da nun aber Zwischenräume von $1\frac{1}{2}$, $1\frac{1}{3}$ und $1\frac{1}{8}$ durch diese Verbindungs-

*) Wir streichen αὖ περι als Wiederholung aus dem Vorhergehenden nach Davis zu Cic. N. D. II, 8, welchem Bonitz S. 50 f., Hermann und Wagner L. U. beistimmen. Auch Ciceros Uebersetzung stimmt dazu.

glieder innerhalb der frühern Zwischenräume entstanden waren,[62]) so füllte er mit dem Zwischenraume von $1\frac{1}{8}$ alle Zwischenräume von $1\frac{1}{3}$ aus[63]) und ließ so von einem jeden der letzteren noch Einen Theil übrig, so daß der Zwischenraum dieses Theiles, in Zahlen ausgedrückt, dem Verhältnisse der Glieder 243 zu 256 entsprach.[64]) Und damit hatte er denn auch die Mischung, von welcher er alle diese Theile hinwegnahm, ganz und gar verbraucht. (§. 51.) Dies ganze so zusammengefügte Gebilde aber spaltete er (hierauf) der Länge nach in zwei Theile verband dieselben kreuzweise in ihrer Mitte, so daß sie die Gestalt eines Chi (X) bildeten,[65]) und bog dann jeden von beiden in einen Kreis zusammen, so daß er also jeden mit sich selbst und beide mit einander in dem Punkte, welcher ihrer Durchschneidung gegenüberlag, verknüpfte,[66]) umschloß beide mit der auf dieselbe Weise und in demselben Ramme herumgeführten Bewegung[67]), und machte den einen dieser Kreise zum äußeren und den andern zum inneren. Den Umlauf sodann, der im äußeren und den, der im inneren Kreise vor sich ging, benannte er nach den beiden Wesenheiten, von welchen sie herrührten, jenen den des Selbigen und diesen den des Anderen[68]), und führte den ersteren in der Richtung der Seite nach Rechts herum, den letzteren aber in der Richtung der Diagonale nach Links.[69]) Das Uebergewicht aber verlieh er dem des Selbigen und Gleichartigen,[70]) denn er beließ ihn in ungetheilter Einheit; den inneren aber spaltete er sechsfach und theilte ihn so in sieben ungleiche Kreise,[71]) je nach den Zwischenräumen des Zweifachen und Dreifachen,[72]) und setzte fest, daß zwar einander entgegengesetzt die Kreise sich bewegen sollten,[73]) drei aber an Geschwindigkeit gleich,[74]) vier hingegen unter sich und von den dreien verschieden, jedoch so, daß sie sich nach einem bestimmten Verhältnisse bewegten.[75])

9. (§. 52.) Nachdem nun nach dem Sinne des Meisters die

ganze Zusammenfügung der Seele erfolgt war, bildete er hierauf Alles, was körperlich ist, innerhalb derselben und fügte es so zusammen, daß es dieselbe mitten durchdrang. Sie selbst aber, die sie nicht bloß das ganze Weltgebäude überall von der Mitte bis zum Umkreise durchflocht, sondern es auch von außen her rings herum einschloß und die sie rein in sich selber [76]) ihren Kreislauf vollbrachte, nahm (in dieser Weise) den göttlichen Anfang eines unvergänglichen und vernunftbegabten Lebens für alle Zeiten. [77]) Und der Körper der Welt ward, wie gesagt, sichtbar, sie selbst aber zwar unsichtbar, aber, was sie eben erst zur Seele macht, *) der Vernunft und Harmonie der (reinen) Gedankenwelt und des ewig Seienden theilhaftig und so durch den edelsten Schöpfer das Edelste von allem Geschaffenen. (§. 53) Da sie nämlich **) aus

*) Dies ist nämlich der Sinn des emphatisch dazwischengeschobenen *ψυχῇ*, wenn man mit Cicero, Böckh, Weltsf. S. 81. und Martin die Genitive *τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων* mit *λογισμοῦ — καὶ ἁρμονίας* verbindet, und dieser Sinn dürfte der durch den Zusammenhang gebotene sein, indem das Folgende nunmehr genauer die beiden Arten des hier der Seele im Allgemeinen zugeschriebenen vernünftigen Denkens entwickelt und der Schluß des Kapitels, daran anknüpfend, denselben hier nur angedeuteten Gedanken noch einmal ausdrücklich ausspricht. Dies ist der Grund, weßhalb wir der allerdings leichteren und auf den ersten Anblick namentlich durch die ähnliche Gegenüberstellung §. 47 sich sehr empfehlenden Verbindung jener Genetive mit *ὑπὸ τοῦ ἀρίστου*, welcher Stallbaum, Könitzer S. 21 und Wagner L. U. den Vorzug geben (= „aber der Vernunft und Harmonie theilhaftig, sie, die Seele, die durch den Besten unter Allem, was zur reinen Gedankenwelt und zum ewig Seienden gehört, das Beste von allem Geschaffenen wurde"), nicht gefolgt sind.

**) *οὖν* ist hier nicht folgernd, sondern einfach weiterführend.

der Natur des Selbigen und des Anderen und der (Seelen-) Substanz, also aus ihrer drei Theilen, zusammengemischt [78]) und nach (festen) Verhältnissen getheilt und verbunden ist, und in ihrem Kreislaufe in sich selber (stets) zu sich selber zurückkehrt, so wird sie, wenn sie mit irgend Etwas in Berührung tritt, [79]) mag nun dasselbe ein theilbares Wesen haben oder ein untheilbares, [80]) durch ihr ganzes Selbst hindurch bewegt und giebt eben hiedurch kund, womit nur immer irgend Etwas Dasselbige oder wovon es verschieden ist, und in was für Beziehung vornehmlich und auf welche Art und Weise und, wann für dasselbe der Fall eintritt, was immer und im Verhältniß zu wem immer sowohl von dem Werdenden als auch von dem immer sich Gleichbleibenden zu sein, so wie zu erleiden. (§. 54.) Wird nun aber diese Kundgebung, welche das durch sich selber Bewegte ohne Laut und Schall in sich trägt, [81]) auf gleiche Weise wahr, mag sie nun auf das Andere *) oder auf das Selbige sich beziehen, so entstehen, wenn sie auf das sinnlich Wahrnehmbare gerichtet ist und der Kreislauf des Anderen im richtigen Gange [82]) die Kunde der Sache **) durch die ganze Seele verbreitet hat, sichere und richtige Vorstellungen und Meinungen; wenn sie aber auf das Vernünftige sich erstreckt und der Kreislauf des Selbigen, [83]) indem er wohl von Statten gegangen, ihr solche Kunde gebracht hat, dann kommt nothwendig vernünftige Einsicht und Wissenschaft zu Stande. Wenn aber Einer von Allem, was da ist, Dasjenige, in welchem diese so wie jene entstehen, anders als Seele nennen wollte, so würde er Alles eher als die Wahrheit sagen.

*) *θάτερον ὄν* aus Paris. A. mit Schneider, Hermann und Wagner L. U.

**) *αὐτό* statt *αὐτοῦ* nach Dammanns Vermuthung mit Stallbaum und Wagner L. U. (oder auch *αὐτά* nach Hartmann S. 36). Entsprechend übersetzt schon Cicero.

10. (§. 55.) Als nun aber der Vater, welcher das All erzeugt hatte, es ansah, wie es bewegt und belebt und ein Bild der ewigen Götter [84]) geworden war, da empfand er Wohlgefallen daran, und in dieser seiner Freude beschloß er denn, es noch mehr seinem Urbilde ähnlich zu machen. Gleichwie nun dieses selber ein unvergängliches Lebendiges ist, ebenso unternahm er es daher, auch dieses All nach Möglichkeit zu einem eben solchen zu machen. Nun war aber die Natur des höchsten Lebendigen eine ewige, und diese auf das Entstandene vollständig zu übertragen war eben nicht möglich; aber ein bewegtes Bild der Ewigkeit beschließt er zu machen, und bildet, um zugleich dadurch dem Weltgebäude seine innere Einrichtung zu geben, von der in der Einheit beharrenden Ewigkeit ein nach der Vielheit der Zahl sich fortbewegendes dauerndes Abbild, nämlich eben das, was wir Zeit genannt haben. Nämlich Tage, Nächte, Monate und Jahre, welche es vor der Entstehung des Weltalls nicht gab, läßt er jetzt bei der Zusammenfügung desselben zugleich mit ins Entstehen treten. [85]) Dies Alles aber sind Theile der Zeit und das War und Wirdsein sind Formen der entstandenen Zeit, obwohl wir mit Unrecht, ohne dies zu bedenken, dieselben dem ewigen Sein beilegen. (§. 56.) Denn wir sagen ja von ihm: „es war, ist und wird sein," während ihm doch nach der wahren Redeweise allein [p. 38] das „Es ist" zukommt, wogegen man die Ausdrücke „es war" und „es wird sein" lediglich von dem in der Zeit fortschreitenden Werden gebrauchen darf. Denn Beides bezeichnet Bewegungen, Demjenigen aber, welches sich unbeweglich stets auf die gleiche Weise verhält, kommt es nicht zu, weder älter noch jünger zu werden im Verlaufe der Zeit, noch es ehemals oder jetzt geworden zu sein oder es in Zukunft werden zu sollen; kurz, es kommt ihm überhaupt nichts von alle dem zu, was das Werden mit den im Gebiete der Sinnenwelt sich bewegenden Dingen verknüpft hat, sondern es sind dies (Alles) die Formen der die Ewigkeit nachahmenden und nach den Zahlenverhältnissen im Kreise sich fortbewegenden Zeit geworden. Und eben so steht es mit Ausdrücken folgender Art: das Entstandene *sei* ein Entstandenes und das Entstehende *sei* ein Entstehendes und das Entstehenwerdende *sei* ein Entstehenwerdendes, und das Nichtseiende *sei* ein Nichtseiendes, welches Alles keine genauen Bezeichnungen sind. Doch dürfte gegenwärtig vielleicht nicht der schickliche Zeitpunkt dazu sein, hierüber Bestimmungen zu treffen, wie es, genau genommen, heißen müßte. [86])

11. (§. 57.) So entstand denn also die Zeit zugleich mit der Welt, damit beide, zugleich ins Leben gerufen, auch zugleich wieder aufgelöst würden, wenn ja einmal ihre Auflösung eintreten sollte, und nach dem Urbilde der schlechthin ewigen Natur, damit die Welt ihr so ähnlich als möglich werde. Denn das Urbild ist ein durch alle Ewigkeit Seiendes, sie aber immerfort durch alle Zeit geworden, seiend und sein werdend. Zufolge solcher Betrachtung und Ueberlegung Gottes in Bezug auf die Zeit entstanden, damit dieselbe hervorgebracht werde, Sonne, Mond und die fünf anderen Sterne, welche den Namen der Wandelsterne tragen, [87]) zur Unterscheidung und Bewahrung der Zeitmaße. (§. 58.) Und nachdem Gott den Körper eines jeden von ihnen gebildet hatte, setzte er sie ihrer sieben in die sieben Kreise hinein, welche der Umlauf des Anderen beschrieb, den Mond in den, welcher zunächst um die Erde kreiste, [88]) die Sonne in den zweiten oberhalb ihrer, den Morgenstern aber und den, welcher dem Mercur heilig ist und nach ihm genannt wird, in die (zwei nächsten), dem der Sonne an Geschwindigkeit gleichen Kreise, versah sie jedoch mit einer der Sonne entgegenstrebenden Kraft der Bewegung, weßhalb denn die Sonne und der Mercur und Morgenstern auf gleiche Weise einander ein-

holen und von einander eingeholt werden. [89]) Was aber die übrigen anlangt, so würde, wenn man von allen angeben sollte, wohin und aus welchen Gründen er sie dahin versetzte, diese Auseinandersetzung, die doch nur eine beiläufige wäre, umständlicher sein als die Erörterung selber, welche uns hierauf geführt hat. Vielleicht wird denn auch dieser Gegenstand späterhin bei größerer Muße eine Darlegung finden, wie er sie verdient. [90]) (§. 59.) Nachdem nun also alle die Sterne, welche zur Erzeugung der Zeit mitwirken sollten, in den einem jeden zukommenden Umschwung gebracht und durch beseelte Bänder, die ihre Körper zusammenhielten, zu lebendigen Wesen erhoben und des ihnen Aufgetragenen inne geworden waren, [p. 39] so gingen sie in dem Umschwunge des Anderen, welcher schräg ist, indem er den Umschwung des Selbigen durchschneidet und von ihm beherrscht wird, herum, indem sie theils eine größere, theils eine kleinere Kreisbahn umschrieben, und zwar die, welche eine kleinere beschrieben, schneller und die, welche eine größere, langsamer. [91]) Und durch den Umschwung des Selbigen schienen nun dabei die, welche am schnellsten herumgingen, von den langsamer sich bewegenden eingeholt zu werden, während doch vielmehr diese die ersteren einholten; [92]) denn da die Umkreisung des Selbigen alle Kreisbahnen dieser Gestirne sich schraubenförmig zu drehen zwang, insofern diese Bahnen (durch ihre Einwirkung) zwiefach in entgegengesetzter Richtung fortrücken, so bewirkte sie den Schein, als ob die sich am langsamsten von ihr, die sie das Schnellste ist, entfernenden (ihrer Geschwindigkeit) am nächsten kämen. [93]) (§. 60.) Damit aber ein deutliches Maß für das gegenseitige Verhältniß von Langsamkeit und Geschwindigkeit vorhanden wäre, mit welcher *) die acht Umläufe sich bewegten, so

*) Entweder ist für καὶ mit Hermann ὡς oder mit Wagner L. U. ἢ zu schreiben: ersteres empfiehlt sich dadurch, daß πρὸς ἄλληλα sich streng grammatisch nur rechtfertigen läßt, wenn es zum Folgenden gehört und sich auf τὰ περὶ κ. τ. λ. bezieht.

zündete Gott in dem zweiten derselben von der Erde ab ein Licht an, eben das, was wir jetzt Sonne nennen, auf daß es möglichst durch das ganze Weltall schiene [94]) und die belebten Wesen, so vielen immer dies zukam, des Zahlmaßes theilhaftig würden, dessen sie durch die Umkreisung des Selbigen und Gleichartigen inne geworden. Tag und Nacht entstanden auf diese Weise und durch diese Veranstaltung als der Umlauf der einigen und vernünftigsten Kreisbewegung, der Monat aber, wenn der Mond seinen Kreislauf vollendet und die Sonne eingeholt hat, endlich das Jahr, so oft die Sonne ihre Bahn umschrieben hat. (§. 61.) Die Umläufe der übrigen aber haben die Menschen bis auf wenige unter den vielen nicht beachtet und geben ihnen daher weder (besondere) Namen, noch messen sie dieselben gegen einander zufolge angestellter Beobachtungen nach Zahlen ab, so daß sie geradezu nicht einmal wissen, daß (auch) ihre Bahnen, deren Menge verwirrt und deren Mannigfaltigkeit wunderbar ist, eine Zeit bezeichnen. Es ist jedoch nichts desto weniger möglich zu beobachten, daß die vollständige Zeitenzahl auch das vollständige (große) Jahr voll macht, dann wann die gegenseitigen Geschwindigkeiten aller acht Umläufe zugleich beendigt zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehren, sofern man sie nach dem Kreise des Selbigen und sich gleichartig Bewegenden mißt. [95]) Auf diese Weise also und zu diesem Zwecke wurden alle die Sterne hervorgebracht, welche den Weltenraum in gewundener Linie durchwandern, auf daß diese lebendige Welt dem vollkommenen und nur dem Gedanken erfaßbaren Lebendigen so ähnlich als möglich werde in Nachahmung seiner schlechthin ewigen Natur.

12. (§. 62.) Und in allen übrigen Stücken bis zu der Entstehung der Zeit hin war sie nun bereits dem (Urbilde), welchem sie nachgebildet wurde, entsprechend vollendet; aber darin, daß sie noch nicht alle lebenden Wesen in sich faßte, so daß dieselben (schon) innerhalb ihrer entstanden waren, verhielt sie sich noch unähnlich gegen dasselbe. Und so vollendete der Bildner denn auch dies, was ihr noch mangelte, indem er es nach der Natur des Urbildes ausprägte. Wie viel nämlich und welcherlei Gestalten die Vernunft nur immer in dem wahrhaft seienden Lebendigen als ihm einwohnende erblickt, [96]) so viel und solcherlei, glaubte er, müsse auch dieses (gewordene) empfangen. Es giebt aber *) deren vier: die eine das himmlische Geschlecht [p. 40] der Götter, die andere die geflügelte und die Lüfte durchschwebende, die dritte die im Wasser lebende Gattung, und die vierte die welche sich auf ihren Füßen bewegt und auf dem Erdboden wohnt. (§. 63.) Die Gestalt des Göttlichen nun bildete **) er größtentheils aus Feuer, ***) damit es so glänzend und schön als möglich anzuschauen wäre, machte es in Nachbildung des Weltganzen wohlgerundet und versetzte es in das vernunftmäßige Denken des Mächtigsten als dessen Begleiter, indem er es im Umkreise rings um das ganze Weltgebäude vertheilte, auf daß es demselben ein wahrhafter Schmuck und eine bunte Zierde nach dessen ganzem Umfange sei. [97]) Bewegungen aber heftete er ihrer zwei einem Jeglichen (aus diesem Kreise) an, die eine in demselben Raume und in gleichmäßiger Weise als einem Solchen, welches über dasselbe stets dasselbe bei sich selber denkt, [98]) die andere nach vorne als einem Solchen, welches von dem Um-

*) δὲ statt des handschriftlichen δή mit Bekker, Stallbaum, Schneider und Wagner L. U.

**) ἀπειργάζετο aus Proklos mit Hermann und Stallbaum.

***) Vgl. Anm. 134.

schwunge des Selbigen und Gleichartigen beherrscht wird; [99]) hinsichtlich der fünf (anderen) Bewegungen [100]) aber ließ er es unbewegt und stillstehend, damit ein jedes dieser Wesen so vollkommen als möglich würde. (§. 64.) Aus dieser Ursache also sind alle die Sterne geworden, welche wandellos als lebendige Wesen göttlich und unsterblich und gleichmäßig in demselben Raume sich drehend ewig verharren; [101]) diejenigen aber, welche ihre Stellung verändern und somit dem Wandel unterworfen sind, entstanden aus den Gründen, welche schon im Vorigen auseinandergesetzt sind. [102]) Die Erde aber, unsere Ernährerin, welche um die durch das All gezogene Achse herumgeballt ist, *) bildete er zur Wächterin und Werkmeisterin von Tag und Nacht als die erste und älteste [103]) von den Gottheiten, [104]) so viel ihrer innerhalb des Weltgebäudes entstanden sind. [105]) (§. 65.) Die Reigenbewegungen aber von diesen selber und ihre gegenseitigen (Annäherungen und) Bewegungen [106]), und was sich **) auf die Rückkehr ihrer Bahnen in sich selber und ihr Vorrücken ***) bezieht, [107]) ferner welche von den Göttern bei den Vereinigungen einander nahe und wie viele einander gegenüber treten, [108]) und hinter welchen die einzelnen, indem sie einander ins Licht treten, und zu welchen Zeiten †) sie

*) Daß εἱλλομένην dies und nichts Anderes heißt, zeigt Böckh: Platon's kosm. System S. 63—68.

**) Vor περὶ ist wohl mit Wagner L. U. τὰ einzufügen.

***) Wohl προχωρήσεις aus Proklos und Cicero mit Stephanus, Stallbaum und Wagner L. U.

†) Stallbaum und Wagner L. U. wollen, um die Construction herzustellen, die Anfangssylbe des zweiten οὔσινας als Dittographie aus dem ersten streichen, also bloß κατὰ χρόνους τινάς schreiben. Allein eine so nebensächliche Bestimmung ist dies schwerlich. Man tilge somit lieber das zweite τε oder stelle es hinter κατά.

sich für uns verbergen und, wenn sie dann wieder zum Vorschein kommen, [109]) Furcht vor dem, was bevorsteht, und Vorzeichen desselben für Die, welche nicht *) zu rechnen verstehen, mit sich bringen [110]) — dies darzustellen ohne Anschauung von Abbildungen, [111]) die wieder von ihnen [112]) gemacht wären, würde eine vergebliche Mühe sein, und so möge uns vielmehr **) das Gesagte in der obigen Weise hinreichen und die Erörterung über die Natur der sichtbaren und geschaffenen Götter hiemit ihr Ende haben.

13. (§. 66.) Ueber die sonstigen götterartigen Wesen [113]) aber zu sprechen und ihre Entstehung zu erkennen, übersteigt unsere Kräfte, und wir werden Denjenigen glauben müssen, welche ehedem darüber gesprochen haben, da sie ja, wie sie sagten, Abkömmlinge der Götter waren [114]) und doch wohl genau ihre Vorfahren gekannt haben werden. Unmöglich also ist es, den Sprößlingen der Götter den Glauben zu versagen, wenn sie auch ohne wahrscheinliche oder (gar) zwingende Beweisgründe sprechen, sondern als Solchen, welche Familienverhältnisse mitzutheilen behaupten, müssen wir ihnen, dem Herkommen folgend, Vertrauen schenken. Folgendermaßen möge daher nach ihrem Bericht hinsichtlich dieser Götter ihre Entstehung für uns sich verhalten und von uns angegeben werden. Der Ge und dem Uranos wurden Okeanos und Tethys geboren, diesen aber wiederum Phorkys, Kronos und Rhea [115]) und so Viele mit ihnen [p. 41] entstanden, vom Kronos und der Rhea aber entsprossen Zeus und Hera und Alle, so viel

*) οὐ vor δυναμένοις aus Paris. A. und Cicero mit Hermann (s. de interp. Tim. a Cic. rel. p. 31 sq.) und Wagner L. U.

**) Nicht übel Stephanus ταῦτά γε für ταῦτά τε. s. Hermann De interp. Cic. p. 33.

wir ihrer wissen, welche *) als ihre Geschwister und von diesen (allen) selbst noch wieder als Abkömmlinge bezeichnet werden.

(§. 67.) Als nun aber die Götter alle, sowohl die, welche sichtbar herumkreisen, als auch die, welche (nur) erscheinen, je nachdem sie es selber wollen, [116]) ihre Entstehung hatten, da spricht zu ihnen der Erzeuger des Alls folgendermaßen: göttliche Götterssöhne, [117]) deren Bildner ich bin und Vater von Werken, [118]) welche, durch mich entstanden, unauflösbar sind, weil ich es so will. **) Denn alles, was zusammengebunden ist, läßt sich zwar auch (wieder) auflösen, aber das, was schön zusammengefügt ist und sich wohl verhält, würde nur ein Frevler (wieder) auflösen wollen. Deßhalb seid ihr denn auch, weil ihr entstanden seid, zwar nicht schlechterdings unsterblich und unauflösbar, aber nichts desto weniger sollt ihr nimmer aufgelöst noch des Todesgeschickes theilhaftig werden, weil ihr an meinem Willen ein noch stärkeres und mächtigeres Band als jene Bänder erlangt habt, mit denen ihr zusammengebunden wurdet, als ihr entstandet. [119]) So merket denn nun, was euch meine Rede verkündet. (§. 68.) Es sind noch sterbliche Geschlechter, und zwar ihrer drei übrig, die noch unerzeugt sind; träten nun sie nicht ins Leben, so würde das Weltgebäude

*) πάντας hinter ἴσμεν mit Recht von den Zürichern, Schneider, Hermann, Wagner L. U. getilgt.

**) Wagner L. U. bemerkt sehr richtig, daß die beiden folgenden Sätze eine weitere Ausführung und Begründung dieser letzten Worte sind, und daß daher das von Hermann und Schneider aus Cicero, Athenag. leg. p. Christ. p. 9. und Paris. A. (nach Bekkers Angabe) vor ἐθέλοντος eingefügte μὴ unstatthaft sei. Da dasselbe den in §. 43 wirklich enthaltenen Gedanken geben würde: „es sei denn, daß ich euch wieder auflösen wollte," so ist diese Correctur wohl jedenfalls daraus entstanden, daß man denselben mißverständlich auch in die vorliegende Stelle hineintrug.

unvollständig sein, denn es würde dann nicht alle Geschlechter lebendiger Wesen in sich tragen, und das muß es, wenn es schlechthin vollständig sein soll. Wenn sie aber durch mich entständen und mit Leben begabt würden, so würden sie den Göttern gleich werden. Damit sie also zu Sterblichen werden und dieses All ein wirkliches All sei, so kommt es euch naturgemäß zu, euch an die Hervorbringung der lebendigen Geschöpfe zu machen, indem ihr meine Thätigkeit, wie sie bei eurer Entstehung stattfand, nachahmt. Und so viel an ihnen dem Unsterblichen gleichnamig zu sein verdient, nämlich das göttlich zu Nennende und Leitende in ihnen, soweit sie stets dem Rechte und euch zu folgen geneigt sind,[120]) von Dem will ich die Samen und Keime (selber) bilden[121]) und euch dann übergeben; in ihren übrigen Theilen aber sollt ihr, indem ihr mit (diesem) Unsterblichen Sterbliches verwebt, die lebendigen Geschöpfe vollenden und erzeugen und, indem ihr ihnen Nahrung gebt, sie wachsen lassen und, wenn sie dahingeschwunden sind, wieder (in euch) aufnehmen.[122])

14. (§. 69.) So sprach er und goß wiederum in dasselbe Mischgefäß, in welchem er zuvor die Seele des All zusammengemischt hatte, die Ueberreste derselben Bestandtheile hinein und vermischte sie zwar ungefähr auf die gleiche Weise, nahm sie aber nicht von derselben gleichmäßigen Reinheit, sondern vom zweiten und dritten Range.[123]) Und nachdem er (aus ihnen) ein Ganzes gebildet hatte, vertheilte er dasselbe in Seelen von gleicher Zahl mit den Sternen und theilte je eine einem jeden zu,[124]) und nachdem er sie so (auf dieselben) wie auf ein Fahrzeug gesetzt hatte, zeigte er ihnen die Natur des All[125]) und verkündete ihnen die vom Schicksal verhängten Gesetze, daß nämlich die erste Geburt auf die gleiche Weise für sie alle bestimmt sein werde, auf daß keine von ihnen in Nachtheil durch ihn gesetzt würde,[126]) und daß sie auf

die einzelnen, einer jeden entsprechenden Werkzeuge der Zeit[127]) verpflanzt, zu demjenigen aller lebendigen Geschöpfe werden sollten, welches am meisten die Götter verehre; und da die menschliche Natur eine zweispältige sei, so solle das edlere von beiden Geschlechtern mit einer solchen Beschaffenheit vorgebildet werden, [p. 42] wie sie hernach mit dem Namen Mann verbunden sein sollte. (§. 70.) Sobald sie nun aber der Nothwendigkeit gemäß in Leiber eingepflanzt wären, und von ihrem Leibe ein Theil hinzu käme und ein anderer Theil abginge, so müsse nothwendig zuerst die Wahrnehmung und Empfindung auf gleiche Weise in ihnen allen entstehen, als nothwendig mit starken Erregungen und Eindrücken verwachsen; sodann als das Zweite die Liebe, welche aus Lust und Schmerz gemischt ist; hierauf Furcht, sowie Zorn und Eifer und Alles, was hiemit zusammenhängt, und wiederum Alles, was aus der Gegenwirkung hervorgeht. Wenn sie nun über diese (Erregungen) herrschten, so würden sie gerecht leben, wenn sie aber sich von ihnen beherrschen ließen, ungerecht. (§. 71.) Und wer die ihm zugemessene Zeit hindurch wohl gelebt habe, der solle in die Behausung des ihm verwandten Gestirnes zurückkehren und ein seliges und seiner Gewohnheit entsprechendes Leben führen;[128]) wer aber hierin gefehlt, der werde in eines Weibes Natur bei seiner zweiten Geburt verwandelt werden;[129]) wenn er aber auch in diesem Zustande noch nicht seiner Schlechtigkeit Einhalt thäte, so solle er der Art derselben entsprechend jedesmal in eine Thiergattung von ähnlicher Art, wie er sie sich angebildet, übergehen und in steter Verwandlung nicht eher aus Ziel seiner Leiden gelangen als bis er, dem Umschwunge des Selbigen und Gleichartigen in sich folgend,*) jener wirren und vernunftlosen Masse,

*) ξυνεπισπόμενος ist gegen Hermann und die Züricher dem

welche sich später aus Feuer, Wasser, Luft und Erde ihm angesetzt, [130]) durch die Vernunft Herr geworden und so in die Gestalt seiner frühern und erelsten Beschaffenheit zurückgekehrt wäre.

(§. 72.) Nachdem er ihnen nun alle diese Gesetze verkündet hatte, um an der späteren Schlechtigkeit eines Jeden unschuldig zu sein, verpflanzte er sie theils auf die Erde, theils auf den Mond, theils auf die übrigen Werkzeuge der Zeit. [131]) Was aber nach dieser Verpflanzung noch zu thun war, das überließ er den jungen Göttern, nämlich ihnen sterbliche Leiber anzubilden und das noch Rückständige, was zur (Entstehung einer) menschlichen Seele noch hinzukommen mußte, dies und alles damit Zusammenhängende zu vollenden und dann die Herrschaft zu führen und nach Möglichkeit aufs Schönste und Beste das sterbliche lebendige Wesen zu lenken, so weit es nicht selber sich Uebel zuziehen würde.

15. (§. 73.) Und nachdem er nun dies Alles angeordnet hatte, verharrte er seinerseits in dem seiner Art angemessenen Zustande, [132]) seine Kinder aber inzwischen, nachdem sie die Anordnung des Vaters vernommen, leisteten ihr Folge, und nachdem sie den unsterblichen Keim zu dem sterblichen Lebendigen in Empfang genommen hatten, so entlehnten sie in Nachahmung ihres Erzeugers Theile von Feuer, Erde, Wasser und Luft von der Welt zu künftiger Wiedererstattung, [133]) verkitteten darauf diese entnommenen Theile in Eins, indem sie sie nicht mit den unauflöslichen Bändern, durch welche sie selber [p. 43] zusammengehalten wurden, [134]) sondern mit einer Menge von Stiften, welche ihrer Kleinheit wegen unsichtbar waren, zusammenhefteten, bildeten so aus der Gesammtmasse jeden einzelnen Körper, und banden endlich die

freilich besser bezeugten *ξυνεπισπώμενος* vorzuziehen, weil der Zusammenhang nicht ein Mitgezogenwerden, sondern eine freie Selbstthätigkeit verlangt.

Umschwünge der unsterblichen Seele in (diesen) ab- und zuströmenden Leib hinein. (§. 74.) Diese nun, in einen (so) gewaltigen Strom [135]) eingeschlossen, beherrschten (denselben) weder, noch wurden sie (von ihm) beherrscht, sondern gewaltsam wurden sie fortgezogen und zogen sie fort, so daß das ganze lebendige Gebilde bewegt ward, und demnach ohne Ordnung fortrückte, wohin der Zufall es führte, und ohne Vernunft, weil es alle sechs Bewegungen hatte; denn nach Vorn und Hinten und eben so nach Rechts und Links, und nach Oben und Unten, kurz überall nach den sechs Richtungen rückte es in der Irre fort. [136]) Denn so heftig auch schon die zuströmende und abfließende Woge war, welche ihm seine Nahrung brachte, [137]) so ward doch eine noch heftigere Erschütterung durch die Eindrücke von dem bewirkt, was einem jeden widerfuhr, wenn sein Körper mit einem fremden Feuer von außen zusammenstieß oder mit festen Erdtheilen oder der dahingleitenden Feuchtigkeit des Wassers, oder wenn er von einem Wirbel der durch die Luft erregten Winde ergriffen wurde, und dann durch dies Alles Bewegungen erregt und durch den Körper hindurch fortgeführt wurden, bis sie die Seele fanden; und sie wurden denn auch nachher eben hiernach genannt und heißen auch noch jetzt insgesammt Empfindungen. *) (§. 75.) Sie waren es also, welche schon damals für den Augenblick die meiste und stärkste Bewegung hervorbrachten; und indem sie vermöge des unaufhörlich strömenden Flusses die Umläufe der Seele in Bewegung setzten und heftig erschütterten, so hemmten sie sowohl den des Selbigen gänzlich durch ihr Entgegenströmen und hielten seine Herrschaft und seinen Fortgang

*) Der Uebersetzer hat es versucht, das unübertragbare griechische etymologische Wortspiel, nach welchem *αἴσθησις* von *ἄσσω* hergeleitet wird (Martin II, 164), durch ein anderes zu ersetzen.

auf, als sie auch andererseits den des Anderen so erschütterten, daß sie die Zwischenräume des Zweifachen und Dreifachen, welche ihrer je drei von beider Art waren, und die Mittel- und Bindeglieder des Anderthalb-, Vierdrittel- und Neunachtelfachen,*) da sie ganz aufzulösen nur dem möglich war, welcher sie zusammengeknüpft hatte,[138]) auf alle Weise verkehrten und alle möglichen Durchbrechungen und Störungen in die Kreise hineinbrachten, so viel es ihrer nur geben konnte; so daß sie kaum noch mit einander zusammenhingen und sich zwar noch fortbewegten, aber vernunft- und regelwidrig, bald in entgegengesetzter Richtung, bald zur Seite und bald kopfüber; gleichwie dann, wenn ein Mensch umgekehrt mit dem Haupte auf die Erde sich stützt, die Füße aber nach oben gewandt hat und an irgend Etwas festhält, in diesem (entgegengesetzten) Zustande dessen, welcher sich in einer solchen Lage befindet und derer, die ihn ansehen, beiden Theilen gegenseitig das, was dem einen rechts, dem andern links und was dem einen links, dem andern rechts erscheint. (§. 76.) Wenn daher die Umläufe von eben demselben und von anderen ähnlichen Vorgängen in heftigem Maße [p. 44] betroffen werden, so bezeichnen sie, wenn sie mit etwas von dem außerhalb Befindlichen, sei es von der Art des Selbigen oder von der des Anderen, in Berührung kommen, sodann das, was das Selbige mit irgend Etwas und das, was ein Anderes ist, als irgend Etwas, auf eine der Wahrheit entgegengesetzte Weise und sind somit trügerisch und unverständig geworden, und keiner von ihnen ist dann der herrschende und leitende, sondern diejenigen, welchen dann von außen her irgend welche Wahrnehmungen und Empfindungen zustoßen und zu Theil werden, dergestalt daß dieselben auch die Seele in ihrem ganzen Umkreis mit sich fort-

*) Vgl. §. 50.

reißen, diese scheinen dann zu herrschen, obwohl sie (vielmehr) beherrscht werden.[139]) (§. 77.) In Folge aller dieser Erschütterungen wird denn auch die Seele jetzt anfänglich bewußtlos,[140]) sobald sie in einen sterblichen Körper hineinverflochten ist. Sobald aber der Strom des Wachsthums und der Nahrung (nur noch) in geringerem Maße herzufließt, dann bekommen die Umläufe wieder Ruhe, schlagen wieder ihren eigenen Weg ein und befestigen sich auf demselben immer mehr im Verlaufe der Zeit. (§. 77.) Und dann erst machen die Umschwünge, indem sie sich nach dem naturgemäßen Gange der einzelnen Kreise richten und so das Andere und das Selbige mit dem rechten Namen benennen, ihren Besitzer vernunftbeseelt. Kommt nun dann auch noch die rechte Nahrung durch geistige Ausbildung zur Hülfe, dann wird er ganz und gar untadelhaft und gesund und ist der größten Krankheit entflohen. Hat er dies aber vernachlässigt, so gelangt er, nachdem er hinkend die Lebensbahn zurückgelegt hat, unvollkommen und unverständig wieder in die Unterwelt. Dies nun geschieht einst in späterer Zeit; das jetzt Vorliegende aber muß genauer durchgegangen werden. Das also, was Jenem vorangeht, nämlich die Entstehung des Körpers und der Seele nach ihren einzelnen Theilen und aus welchen Ursachen und aus welcher Absicht der Götter sie entstanden sind, haben wir (jetzt) dergestalt zu erörtern, daß wir, wie wir uns überhaupt an das am meisten Wahrscheinliche halten, so auch hierin vorgehen.

16. (§. 78.) Die göttlichen Umläufe nämlich, zwei an der Zahl, schlossen die Götter, indem sie die Gestalt des All, welche ja rund ist, nachahmten, in einen kugelförmigen Körper, nämlich denjenigen ein, welchen wir jetzt Kopf nennen, welcher das göttlichste und Alles an uns beherrschende (Glied) ist. Daher übergaben sie ihm auch den ganzen Leib als eine für ihn zusammengebrachte

Dienerschaft, weil sie bedachten, daß er aller Bewegungen, so viel deren entstehen konnten, theilhaftig sein würde; damit er also nicht auf der Erde, die da Höhen und Tiefen von aller Art hat, herumrollend in Verlegenheit geriethe, wie er jene übersteigen und aus diesen sich herausarbeiten sollte, so gaben sie ihm denselben [141]) zum Fahrzeuge zu leichtem Fortkommen. Demgemäß erhielt denn der Körper Länge und trieb, indem die Gottheit ihn zum Gehen *) einrichtete, vier ausstreckbare und biegsame Glieder, mit denen er sich theils anzuhalten, theils aufzustützen, und so aller Orten sich fortzubewegen im Stande ward, [p. 45] indem er den Wohnsitz des Göttlichsten und Heiligsten in uns auf seinem Gipfel trug. (§. 79.) Beine und Hände also wuchsen auf diese Weise und zu diesem Zwecke allen (Körpern) an, und da die Götter die vordere Seite für edler und der Herrschaft würdiger hielten, so verliehen sie unserem Gange vorzugsweise die Richtung nach vorne, [142]) und eben deßhalb mußte auch die vordere Seite des menschlichen Körpers in unterscheidender Weise und unähnlich (von der hinteren) gebildet werden. Daher fügten die Götter zunächst auf dieser Seite dem Umkreise des Hauptes das Antlitz an, versetzten in dieses die Werkzeuge für die gesammte Ueberlegungsthätigkeit der Seele, und verordneten, daß dasselbe das natürliche Vorne bilden und die Oberleitung haben sollte. Von (diesen) Werkzeugen aber verfertigten sie zuerst die Leiter des Lichtes, die Augen, und befestigten sie aus folgender Ursache (im Gesichte). (§. 80.) So viel nämlich vom Feuer nicht die Eigenschaft hat zu brennen, sondern das milde Licht zu verbreiten, welches jedem Tage eigenthümlich ist, **) bildeten

*) πορείαν mit Schneider, Hermann und Wagner L. U.

**) Im Griechischen ein unübersetzbares Wortspiel zwischen ἥμερος „mild" und ἡμέρα „Tag". Vgl. Kratyl. p. 418 D.

sie zu einem Körper. [143]) Nämlich das in uns befindliche hiemit verwandte reine Feuer ließen sie glatt und dicht aus den Augen ausströmen, indem sie das ganze Gewebe derselben, und zwar vorzugsweise den mittleren Theil von ihm, so fest zusammenzogen, daß es alles andere Feuer von dichterer Beschaffenheit zurückhält und nur das von jener Art rein hindurchläßt. Sobald daher das Tageslicht diese Ausströmung des Sehstrahles in sich aufnimmt, so strömt eben damit Gleichartiges zu Gleichartigem aus, und Beides verschmilzt durch diese seine Verwandtschaft in gerader Richtung vom Auge zu einem einzigen Körper, wo nur immer das von innen ausströmende Feuer an demjenigen, welches von den äußeren Gegenständen her mit ihm zusammentrifft, im Gegenstoße einen Halt findet. Und da nun dieser Lichtkörper eben wegen seiner durchweg gleichartigen Beschaffenheit auch in allen seinen Theilen die gleichen Eindrücke empfängt, so theilt er von allen Gegenständen, mit welchem derselben er nur immer in Berührung tritt [144]) und welcher andere mit ihm, ihre Bewegungen dergestalt dem ganzen Leibe mit, [145]) daß sie durch diesen bis zur Seele hindurchdringen, und erzeugt so die Empfindung, auf welche eben wir den Ausdruck „wir sehen" anwenden. (§. 81.) Sobald dagegen das (ihm) verwandte Feuer (des Tages) in Nacht dahingegangen, so wird und bleibt der Sehstrahl (vom Auge) abgeschnitten; denn da er nunmehr zu Unähnlichem heraustritt, so verändert er auch sich selber und erlischt, indem er nicht mehr mit der umgebenden Luft eine Verbindung eingeht, weil dieselbe kein Feuer hat. Er hört daher auf, eine Gesichtswahrnehmung hervorzubringen und führt überdies auch den Schlaf herbei. Indem nämlich (nun) das, was die Götter zum Schutze des Gesichtes ins Leben gerufen haben, das Gebilde der Augenlider, indem (sage ich) diese sich schließen, so halten sie die Gewalt des Feuers inwendig zurück, und dieses zer-

ſtreut und beſchwichtigt ſodann die Bewegungen im Inneren,[146]) ſo daß in Folge deſſen Ruhe eintritt. Iſt nun dieſe Ruhe in einem hohen Grade vorhanden, ſo entſteht ein nur wenig von Träumen getrübter Schlaf; ſind aber einige ſtärkere Bewegungen zurückgeblieben, ſo bewirken dieſe, daß Traumerſcheinungen, welche der eigenen Natur dieſer Bewegungen, ſowie, [p. 46] der der Orte, an denen ſie zurückgeblieben ſind, an Art und Zahl entſprechen, ſich im Inneren bilden und ſodann nach dem Erwachen der Erinnerung auch äußerlich entgegentreten.[147]) (§. 82.) Eben ſo iſt auch die Erzeugung der Bilder in den Spiegeln und der Widerſchein in allen Körpern von glatter und glänzender Oberfläche (hiernach) nicht mehr ſchwer zu erklären. Denn indem ſodann gemäß *) der Verbindung, welche beiderlei Feuer nach innen und nach außen zu (ſtets) mit einander eingehen, beide auf der glatten Oberfläche jedesmal in einen Punkt zuſammentreffen und dadurch eine vielfältige Veränderung erleiden,[148]) ſo entſtehen daraus nothwendig alle hiebei vorkommenden Erſcheinungen, (zum Beiſpiel) wenn das aus dem (eignen) Antlitz ausſtrömende Feuer (in dieſer Weiſe) mit dem des Sehſtrahls auf einer glatten und glänzenden Oberfläche verſchmilzt.[149]) Als Rechtes (nämlich) erſcheint dabei das Linke,[150]) weil die entgegengeſetzten Theile des Sehſtrahls dabei mit den entgegengeſetzten Theilen (von dem Lichtſtrahl des geſehenen Gegenſtandes) in Berührung treten wider die ſonſt gewohnte Art ihres Zuſammentreffens.[151]) Oder es erſcheint auch im Gegentheil das Rechte (wirklich) als Rechtes und das Linke als Linkes, ſobald

*) Im Griechiſchen ſind die beiden Glieder ἐκ — ἀλλήλοις und ἑνός τε αὖ κ. τ. λ. einander vielmehr beigeordnet, aber das αὖ knüpft den beſonderen Fall an den im erſten Gliede enthaltenen allgemeinen ſo an, wie er ſich nach Maßgabe dieſes letzteren geſtaltet.

nämlich das Licht von innen her bei der Verſchmelzung mit dem (anderen) mit welchem es verſchmilzt, nach der entgegengeſetzten Seite hin fällt. Dies findet aber dann ſtatt, wenn die glatte Oberfläche des Spiegels von beiden Seiten her erhöht iſt[152]) und ſo das Rechte nach der linken Seite des Sehſtrahls und das Linke nach der rechten deſſelben hindrängt. Nach der Länge des Antlitzes aber gekehrt[153]) läßt dieſer nämliche Spiegel Alles kopfüber liegend erſcheinen, indem er wieder das unten Befindliche nach der oberen und das oben Befindliche nach der unteren Seite des (Seh-) Strahles hintreibt.[154])

(§. 83.) Dies Alles nun gehört unter die Hülfsurſachen, welche Gott als dienende Kräfte verwandte, um allen Dingen die Geſtalt der möglichſten Vollkommenheit aufzuprägen; nach der Vorſtellung der Meiſten[155]) ſind ſie freilich nicht bloße Hülfsurſachen, ſondern die wirklichen Urſachen von Allem, ſie, die da Kälte und Wärme hervorbringen, feſt und flüſſig machen, und überhaupt Alles, was dem ähnliche Zuſtände bewirkt;*) allein mit Ueberlegung und Vernunft auf irgend Etwas hinzuarbeiten ſind ſie unvermögend. Denn von allen Dingen iſt als das einzige, welchem es zukommt, Vernunft zu beſitzen, allein die Seele zu bezeichnen, dieſe aber iſt etwas Unſichtbares, während Feuer, Waſſer, Erde und Luft insgeſammt ihrer Entſtehung gemäß ſichtbare Körper ſind. Wer alſo ein Freund der Vernunft und Erkenntniß iſt, der muß nothwendig in einem denkenden Weſen die letzte Urſache ſuchen, alle Urſachen aber, welche in Dingen liegen, die von anderen in Bewegung geſetzt werden und (wiederum) andere mit Nothwendigkeit in Bewegung ſetzen, erſt in zweiter Linie als Urſachen verfolgen. (§. 84.) Demgemäß haben denn auch wir zu verfahren, und wir

*) D. h. die vier ſogenannten Elemente.

müssen daher zwar beide Gattungen von Ursachen erörtern, jedoch gesondert von einander alle die, welche mit Vernunft des Schönen und Guten Werkmeisterinnen sind, und andererseits alle die, welche, von Einsicht entblößt, ohne Regel und Ordnung hervorrufen, was der Zufall jedesmal mit sich bringt. Und so mag denn hinsichtlich der Hülfsursachen, welche bei den Augen mitwirken, um ihnen das Vermögen, welches sie jetzt besitzen, zu verschaffen, das Bisherige genügen; der Hauptzweck dagegen, zu welchem sie uns nützen und zu [p. 47] welchem eben sie uns von Gott geschenkt sind, steht nunmehr zu erörtern. Die Sehkraft nun ist nach meiner Ansicht die Urheberin des größten Nutzens für uns geworden, weil von unsern gegenwärtigen Erörterungen über das All wohl keine einzige wäre gegeben worden, wenn wir weder Sterne noch Sonne noch Weltgebäude sähen. (§. 85.) Nun aber nehmen wir (durch ihre Vermittlung) Tag und Nacht und auch die Monate und die Jahresumläufe wahr, und haben so durch dies Alles die Zahl sowie den Begriff der Zeit empfangen und sind zur Untersuchung über die Natur des All angeregt worden, und dadurch (erst) sind wir zur Philosophie vorgedrungen, welche das größte Gut ist, was dem sterblichen Geschlechte als eine Gabe der Götter zu Theil ward und jemals zu Theil werden wird. So führe ich denn nur dies, als das größte unter den Gütern an, welche von den Augen herstammen; denn wozu brauchten wir noch alle übrigen, die von geringerer Art sind, herzuleiern, die ja Jedermann kennt und deren Verlust durch Erblindung doch nur der Nichtphilosoph mit eitler Klage beweint! (§. 86.) Vielmehr müssen wir jenen obersten Zweck nach dem Obigen dergestalt als die wahre Ursache hinstellen,*)

*) ἀλλὰ τοῦτο λεγέσθω παρ' ἡμῶν αὕτη ἐπὶ ταῦτα αἰτία aus Paris. A. mit Hermann und Wagner L. U.

daß Gott die Sehkraft für uns erfunden und uns verliehen hat, damit wir die Umläufe der Vernunft im Weltgebäude betrachten und sie auf die Kreisbewegungen unseres eigenen Nachdenkens anwenden könnten, welche jenen verwandt sind, so weit es das Durchschütterte mit dem Unerschütterlichen sein kann, und damit wir nach ihrer genauen Durchforschung und nachdem uns die Berechnung ihres richtigen Ganges, wie er ihrem Wesen entspricht, gelungen, in Nachahmung der von allem Irrsal freien (Umkreisungen) des Gottes die in uns selber ordneten. (§. 87.) Und so gilt denn auch ferner in Betreff der Stimme und des Gehöres wiederum das nämliche Verhältniß, und sie sind uns aus dem nämlichen Grunde (und) zu dem nämlichen Zwecke von den Göttern geschenkt worden. Denn sowohl die Sprache ist zu diesem gleichen Zwecke bestimmt und trägt den größten Theil dazu bei, wie auch die musikalische Anwendung der Stimme uns verliehen ist, um neben dem Gehöre*) die Harmonie uns zugänglich zu machen. Die Harmonie aber, welche mit den Umkreisungen der Seele in uns verwandte

*) Ich lese nach eigner Vermuthung πρὸς ἀκοῇ, weil das handschriftliche πρὸς ἀκοὴν weder, zum Vorhergehenden gezogen, überhaupt einen Sinn, noch, zum Folgenden, einen genügenden Sinn giebt. Nach der erstern Fassung übersetzt Schneider: „was von der Tonkunst der Stimme brauchbar ist für das Gehör;" aber kann denn irgend Etwas von derselben auch noch für etwas Anderes brauchbar sein? In der letztern Fassung liegt wiederum wenigstens der schiefe Sinn, als ob es zum Hören der Harmonie erst der Vocalmusik bedurft und die Instrumentalmusik nicht hiefür im Nothfalle schon genügt hätte, während doch nur gesagt sein kann: die Harmonie wird eindringlicher, wenn sie nicht bloß gehört wird, sondern auch durch die Stimmorgane selbst zum Ausdrucke kommt.

Umläufe hat,*) erscheint dem, welcher vernunftgemäß des Umgangs mit den Musen pflegt, nicht als zu einem bloßen vernunftlosen Vergnügen, wie (man sie) jetzt (ansieht), bestimmt, sondern sie ist uns von den Musen als Helferin verliehen, um den in Zwiespalt gerathenen Umlauf der Seele in uns zur Ordnung und Uebereinstimmung mit sich selber zurückzuführen, eben so wie auch der Takt wegen der Unregelmäßigkeit in uns und des der inneren Anmuth entbehrenden Wesens der Meisten uns als Unterstützung zu eben demselben Zwecke**) von eben Denselben gegeben ist.

*) Vgl. Anm. 61.
**) πρὸς ταὐτά aus Paris. A. mit Stallbaum, Hermann und Wagner L. U.

(Die Fortsetzung folgt im nächsten Bändchen.)

Anmerkungen zu Timaios.

1) Staat Buch 2—4. S. bes. II, p. 369 E., 374 E.

2) Staat II, p. 374 D ff.

3) Ebendas. II, p. 375 E. bis III, p. 412 A.

4) Ebendas. III, p. 414 B. bis 417 B.

5) Ebendas. V, p. 451—457.

6) Ebendas. V, p. 457 ff., 466 ff.

7) Ebendas. V, p. 458 ff.

8) Ebendas. III, p. 415 B. C. Die von Stallbaum und Wagner citirte Stelle V, p. 461 A. ff. gehört dagegen offenbar nicht hieher.

9) D. h. aller von uns eigentlich so genannten Künstler. Das Wesentliche dessen, was wir schöne Künste nennen (zu denen er aber die Baukunst nicht rechnet) setzt Platon in die bloße Nachahmung. Vgl. bes. d. Staat X, p. 595 ff. Sophist. p. 234 C. Staatsm. p. 306 D. Doch sind ihm dabei gewisse Künste oder gewisse Theile einer einzelnen Kunst noch in einem ganz besonderen, engeren Sinne nachahmend, wie z. B. die Schauspielkunst (Sophist. p. 267), die dramatische und diejenigen Partien in der epischen Poesie, in welchen der Dichter nicht erzählt, sondern seine Helden selbst reden läßt, Staat III, p. 392 C ff., worauf sich auch X. a. a. O. zunächst bezieht.

10) Platon hat hier die in der vorigen Anmerkung erwähnte Unterscheidung innerhalb der epischen Poesie selbst im Auge, und

es ist klar, daß man, um einen platonischen Staatsbürger seinem Geiste gemäß reden lassen zu können, noch tiefer in diesen Geist eingedrungen und mit ihm Eins geworden sein muß als um bloß von seiner Handlungsweise zu erzählen. Auch die dem Timaios, Kritias und Hermokrates in den Mund zu legende Darstellung soll also eine epische Dichtung, aber eine auf Erkenntniß, welche eben den Dichtern abgeht, und praktische Erfahrung gegründete, also ein philosophischer Mythos sein.

11) D. h. bei ihnen liegen ähnliche Anschauungen nicht, wie bei den Dichtern, außerhalb ihres Gesichtskreises und sie wissen dieselben auch angemessen darzustellen. Platon hat offenbar die mit der seinen vielfach verwandten sophistischen Staatstheorien, z. B. eines Phaleas von Chalkedon, Hippodamos von Milet (Aristot. Pol. II. 4 u. 5), auch Protagoras im Sinne. Daß aber die Sophisten auch zur Darstellung ihrer ethisch-politischen und socialen Ideen sich zum Theil der bei ihnen sehr beliebten (s. Anm. 65 zu Protag.) mythischen Einkleidung bedienten, dafür gibt der Mythos im Protag. einen Beleg.

12) D. h. sie sind bloße Theoretiker. Auf der Höhe der Erkenntniß fallen freilich nach Platon Theorie und Praxis nicht aus einander, wohl aber ist dies auf dem Standpunkte der bloßen Vorstellung möglich, wie er doch den Sophisten nur zugeschrieben werden kann.

13) Die Gesetze und der Gesetzgeber dieses sogenannten epizephyrischen Lokris (oder Lokri), Zaleukos (wohl zwischen 700 u. 600 v. Chr.), waren weit und breit im Alterthume berühmt, s. C. F. Hermann, Staatsalterth. §. 88. 89. Timaios aber war ein pythagoreischer Philosoph, mit welchem Platon bei seinem Aufenthalte in Unteritalien in vertrautem Verkehre gestanden hatte, Cic. de fin V, 20. Tusc. I, 37. De rep. I. 10.

14) Kritias, das Haupt der 30 Tyrannen, eignet sich zu der ihm hier vom Platon zugewiesenen Rolle vortrefflich, weil er zugleich dessen Verwandter (s. Einl. S. 651), Philosoph (oder vielmehr halb Sophist und halb philosophischer Dilettant), Staatsmann und Dichter war, vgl. Bach Critiae tyranni quae supersunt, Leipzig 1827. 8. W. E. Weber De Critia tyranno, Frankfurt a. M., 1824. 4.

15) Nach §. 12 ist Hermokrates mit Timaios zusammen Gast bei Kritias, mithin jedenfalls ein Nichtathener und muthmaßlich aus derselben Gegend mit Timaios gebürtig. Hiernach kann er kaum ein Anderer sein als der berühmte aristokratische Staatsmann und Feldherr der Syrakusaner im peloponnesischen Kriege (wie auch Prokl. annimmt), welcher in der ersten Hälfte desselben, 424, nach den Händeln der sikelischen Staaten, die bereits eine Einmischung Athens hervorgerufen hatten, eine Aussöhnung unter denselben zu Stande brachte, Thuk. IV, 58—65, und sodann in der zweiten Hälfte beim sikelischen Feldzuge vorzugsweise die Vertheidigung der Syrakusaner leitete (Thuk. VI, 72 f., vgl. 32 ff., Plut. Nikias 16) und vergebens die gefangenen athenischen Feldherrn vom Tode zu retten suchte, Plut. ebend. 28. Als Anführer der den Spartanern zu Hülfe geschickten sikelischen Flotte wohnte er hierauf der Niederlage derselben bei Kyzikos bei und ward um dieselbe Zeit durch die demokratische Partei aus seiner Vaterstadt verbannt, worauf er sich zum Satrapen Pharnabazos begab und von demselben mit den nöthigen Mitteln ausgerüstet ward, um seine Wiedereinsetzung zu erzwingen (Xenoph. Griech. Gesch. I. 1), aber bei dem Versuche dazu, 408, von den Syrakusern geschlagen wurde und fiel, Diod. XIII, 75. Seine Tochter heirathete Dionysios den Aeltern, Plut. Dion 3. Ob er mit dem gleichnamigen Schüler des Sokrates (Xen. Denkw. I, 2, 48) derselbe ist oder nicht, läßt sich nicht entscheiden.

16) Solon dichtete Elegien an Kritias (den Sohn dieses Dropides), Aristot. Rhet. I, 15. Aus ihnen ist wahrscheinlich das von Prokl. u. d. Schol. angeführte Distichon:

Εἰπέμεναι Κριτίῃ ξανθότριχι πατρὸς ἀκούειν,
Οὐ γὰρ ἁμαρτινόῳ πείσεται ἡγεμόνι.

17) Das Gespräch findet nach dem Eingange zwei Tage später als das über den Staat statt. Der Tag des letzteren aber ist der der Bendisfeier, welche nach Aristoteles von Rhodos bei Prokl. auf den 21. Thargelion (d. h. in den Mai) fiel, und mit dem Ende dieses Monats trat ein neuer Abschnitt des attischen

Festcyklus ein, der vorzugsweise dem Dienste der Athene geheiligt war (Hermann, Gottesd. Alterth. §. 61, S. 318 ff.).

18) Das früher drei-, später viertägige, fast in allen ionischen Staaten (Herod. I. 147) übliche Fest der alten Geschlechterverfassung im Monat Pyanepsion (Oktober). Das athenische Volk zerfiel nach derselben in 4 Stämme (Phylen), und diese wieder in 12 Phratrien, welche letzteren auch nach der Abschaffung der 4 alten Phylen und der Einrichtung von 10 neuen, bloß örtlichen durch Kleisthenes, in religiöser und privatrechtlicher Wirksamkeit blieben. Der erste Tag, *Δόρπεια*, ward von den Genossen der Phratrie (*φράτορες*) mit gemeinsamen Gastmählern begangen, der zweite erhielt von dem feierlichen Opfer, welches die ganze Bürgerschaft dem Zeus Phratrios und der Athene darbrachte (*ἀναῤῥύειν*) den Namen *Ἀνάῤῥυσις*, der dritte ist der hier erwähnte Knabentag (*Κουρεῶτις*), an welchem die im Laufe des Jahrs gebornen Kinder in die Verzeichnisse der Phratrien und ihrer Unterabtheilung, der Geschlechter, eingetragen wurden. Der vierte Tag hieß *Ἐπίδδα*. Das Wort ist verderbt aus *ὁμοπατόρια* „der Verein der Väter (*πατέρες*) oder Geschlechtshäupter". Vgl. Hermann Staatsalterth. §. 100. Gottesd. Alterth. §. 56 mit Anm. 29—31, S. 289, 295. Eine andere falsche Ableitung, von *ἀπάτη* „Trug", hängt mit der angeblichen Entstehungssage dieses Festes zusammen, nach welcher Melanthos, Sohn des Neleus und Vater des Kodros, durch einen mit Hülfe des Bakchos gespielten Trug den König von Theben im Zweikampfe besiegte und dem Gotte dafür zu Ehren dies Fest gründete; allein Bakchos ist nach dem Obigen mindestens nicht der Hauptgott desselben. Trotzdem kann Martin I, 258—261 Recht haben, daß die Erwähnung dieses Festes mit Solons und also auch wohl Platons Abkunft (des Letzteren überdies auch noch von väterlicher Seite) von Melanthos und Kodros zusammenhängt. Noch mehr aber soll jedenfalls hiedurch an jene alte Geschlechterverfassung selbst, die etwas Kastenartiges hatte, erinnert und dadurch der Errichtung, daß einst die platonische Staatsverfassung in Athen bestand, Raum geschafft werden. Die vier alten sogenannten ionischen Phylen heißen nämlich Hopleten (d. i. Kriegerkaste), *Αἰγικορεῖς* (Ziegenhirten), Geleonten oder Teleonten (Zinsbauern) und *Ἀργάδεις* (Handwerker).

19) Ist Platon selbst der alleinige Erfinder dieser Dichtung, wie schon zwei vortreffliche Männer des späteren Alterthums, Strabon II, p. 102 und Longinus bei Prokl., urtheilten, so stellt er durch diese Wendung von Neuem (s. Anm. 10) seinen philosophischen Mythos der gewöhnlichen epischen Poesie gegenüber. Daß Plut. Solon 26. 31 dasselbe von Solon erzählt, widerspricht nicht, denn er hat offenbar eben nur aus dieser Stelle geschöpft.

20) Der alte Kritias erwähnt dies als etwas Bekanntes, weil Amasis sein Zeitgenosse und ein großer Griechenfreund war (Wagner L. U.), und das Letztere ist wohl der Grund, warum dies überhaupt erwähnt wird; denn so bald sich die Leser dieser seiner Eigenschaft erinnerten, mußte sie ihnen im Zusammenhang mit den folgenden Worten als ein Ausfluß von der freundlichen Gesinnung der Saiten überhaupt gegen die Athener erscheinen.

21) Platon benutzt hier diese, wenn gleich unrichtige (s. L. Georgii in Pauly's Realencykl. Art. Neith), so doch gewiß zu seiner Zeit sehr gangbare Vorstellung (s. Herod. II, 28. 59. 170. 176) von der Einerleiheit beider Göttinnen zur Anknüpfung seiner Dichtung und namentlich zur mythischen Erklärung des Altathen und Aegypten gemeinsamen Kastenwesens (§. 22, vgl. Anm. 18), und dies Letztere ist denn auch ein Hauptgrund für den angeblich ägyptischen Ursprung dieser ganzen Erzählung. Vgl. Anm. 29.

22) Daß Solon wirklich auf seinen Reisen auch nach Aegypten kam oder wenigstens diese Ueberlieferung ging, zeigt Herod. I, 30, und so fehlt der Erdichtung Platon's, welche ihn zum Ueberbringer dieser ganzen Geschichte von dorther macht, neben dem inneren Grunde (Einl. S. 651 f.) auch der äußere Anhalt nicht.

23) Diese gangbaren griechischen Geschlechtsregister beruhten auf literarischer Combination ursprünglich ganz verschiedener Stammsagen. So gehört Phoroneus „der Fruchtbare", Sohn des argivischen Hauptflusses Inachos und der Okeanide Melia (d. h. Quelle im Eschendickicht), Vater des Apis und der Niobe, welche von Zeus den Argos und Pelasgos gebar, ursprünglich der peloponnesischen, insonderheit argivischen Sage an, die Sage von Deukalion dagegen war um Dodona, am Parnaß und in Thessalien

heimisch. Ersterer gilt nun in jener Combination für den Stammvater des ersten, pelasgischen, dieser, Sohn des Prometheus und Vater des Hellen, für den des zweiten, hellenischen, Geschlechts. Er und seine Gattin Pyrra, Tochter des Epimetheus und der Pandora, waren nämlich das einzige Paar, welches sich bei der Vertilgung des ersten Menschengeschlechts durch eine große Wasserflut rettete und mußten sodann auf Zeus' Befehl „die Gebeine der Mutter", d. h. Steine, hinter sich werfen, worauf aus den von Deukalion geworfnen Männer, aus den von Pyrra geworfnen Weiber hervorgingen. Vgl. Akusilaos b. Clem. Alex. Strom. I, p. 321 A., u. b. Euseb. Praep. ev. X, 12. Apollod. II, 1, 1, u. I, 7, 2. Preller Mythol. I, 58 f. II, 26.

24) S. darüber Preller a. a. O. I, S. 296 f.

25) S. d. Einl. S. 647 f. u. § 61 und über die Hundssternoder Sothisperioden der Aegypter, welche Platon hierbei offenbar zugleich im Auge hat, Duncker, Gesch. des Alterth. 2. A. I, S. 84 ff.

26) Das weit höhere Alterthum der aufgezeichneten ägyptischen Geschichte ist offenbar ein zweiter Grund zu dem Anm. 21 erwähnten für die Zurückführung dieser ganzen Erzählung auf Aegypten.

27) D. h. aus Erde und Feuer, als den beiden ursprünglichsten unter den sogenannten vier Elementen der Körper, s. §. 42, denn Luft und Wasser entstehen nur aus einer veränderten Zusammensetzung der Feueratome, s. §. 110 ff.

28) D. h. „im Anfange der großen 10000jährigen Weltperiode, in deren letztem Zehntel wir gegenwärtig stehen." Die Verwirklichung des Staatsideals fällt also nach dieser mythischen Darstellung immer mit dem Beginne einer solchen zusammen.

29) Der Altakademiker Krantor bemerkte nach Prokl., daß man dem Platon vorgeworfen, sein Staatsideal aus Aegypten entlehnt zu haben, und daß er dies selbst hier gewissermaßen bestätigt habe. Nur ist dies dahin zu beschränken, daß seine politischen Ideen unter Anderem auch in den ägyptischen Staatseinrichtungen Nahrung fanden und daß er ihnen etwas Analoges, aber auch bloß Analoges, mit den von ihm empfohlenen entdeckte; denn daß die ägyptischen Priester keine Philosophen sind, wie er sie zu Staatsherrschern will, weiß er recht gut, s. Staatsm. p. 290 C. ff. Vgl. Anm. 32.

30) Platon unterscheidet hier also, wie damals noch Viele, nur zwei Erdtheile, Europa und Asien, und rechnet daher auch Aegypten mit zu dem letzteren. Eben so Gorg. p. 523 E.

31) Die Lanze als Symbol des Blitzes und die Aegis, „das funkelnde Sturmschild der von Blitzen umleuchteten Donnerwolke", sind nämlich die Attribute der ursprünglich als Gottheit des Himmels aufgefaßten Athene, s. Preller I, 124 ff.

32) Indem sie sich alle auf den gewordenen Gott nach platonischer Lehre, d. i. das Weltall und seine Theile, erstrecken. Mit den folgenden Worten aber tadelt Platon den allzusehr bloß auf den praktischen Nutzen berechneten Charakter der ägyptischen Wissenschaft.

33) Ein Hauptgesichtspunkt dieser ganzen Dichtung ist, wie Stallbaum S. 376 f. richtig bemerkt, der, die Ueberlegenheit eines kleinen, aber nach platonischem Ideale eingerichteten Staates über die gewaltigste, aber bloß auf äußern Nutzen gegründete und mit innerer Verderbniß verbundene Macht zu veranschaulichen.

34) D. h. bekanntlich die Meerenge von Gibraltar, denn Herakles sollte auf seinem Zuge nach den Rindern des Geryones hier an der Grenze beider Erdtheile, Europa und Afrika, Säulen als Zeichen dieser seiner weitesten Fahrt aufgestellt haben.

35) Platon dehnt neben dem Anm. 33 entwickelten Grunde gewiß auch deßhalb die Grenzen der Atlantis so bis in's Ungeheuerliche aus, um dadurch darauf aufmerksam zu machen, daß das Ganze eine reine Erdichtung von ihm ist. Hier rechnet er daher auch, um diese Ausdehnung recht deutlich zu beschreiben, Libyen noch neben Asien auf, obwohl er es vorher (Anm. 30) vielmehr mit dazu gezählt hat.

36) D. h. das mittelländische Meer. Platon denkt sich das ganze Festland von Europa, Asien und Afrika rings herum vom Ocean umflossen, von welchem also das Mittelmeer, während es

den Griechen ursprünglich als das Meer schlechthin galt, in Wahrheit nur ein Meerbusen ist, und auf dessen Ganzes er den Namen des westlichen Theils, d. h. den des atlantischen Oceans, überträgt. Dieser Name stammt von Atlas, dem Wächter der Säulen, auf welchem das Himmelsgewölbe ruht, oder dem Träger dieses Himmelsgewölbes selbst nach der griechischen Mythologie, den man sich als im fernen Westen wohnend dachte, und darnach hat Platon auch den Namen der fabelhaften Insel erst geschaffen. Der Grund zu jener Hypothese aber liegt zunächst in der homerischen Vorstellung von dem Okeanos als dem die Erdscheibe umströmenden Flusse, indem aus der Scheibe eine Kugel und aus dem Flusse ein Meer geworden war. Die Kugelgestalt der Erde veranlaßt den Platon aber sodann noch zu der weiteren Hypothese, daß der Ocean nicht den ganzen übrigen Theil derselben bedeckt, sondern daß, wie Europa, Asien und Afrika um das Mittelmeer, eben so um ihn wieder die eigentliche Hauptmasse des Festlandes herumliegt, indem jene drei Welttheile nur eine große Insel in ihm sind. Eine wirklich historische, wenn auch noch so dunkle Kunde von Amerika scheint dabei nicht zu Grunde zu liegen, sondern das Ganze ist reine Spekulation; jedenfalls hat Amerika Nichts mit der Atlantis zu thun, sondern entspricht vielmehr der Westseite jenes vermeintlichen großen Continents, und die „übrigen Inseln" sind westlich von der Atlantis, zwischen ihr und dem letzteren zu denken und zu dem Zwecke fingirt, um der Hypothese dieses Continents einen Schein von historischer Glaubwürdigkeit zu geben; es waltet also in ihnen rein die künstlerische Illusion.

37) Schon Prokl. bemerkt richtig, daß Platon hier zur Ausmalung jener angeblich früheren Großthat der Athener die Züge aus dem ruhmwürdigsten Ereigniß ihrer spätern Geschichte, nämlich aus den Perserkriegen, entlehnt hat. Nur verlegt er den Sitz der feindlichen Macht, gerade um den Gedanken an eine wirkliche geschichtliche Thatsache auszuschließen, statt in den Osten vielmehr in den fernen Westen.

38) Gerade der damalige Glaube an die Unbefahrbarkeit des atlantischen Oceans bietet dem Platon in demselben eine vortreffliche Stelle für seine Dichtung, dergestalt daß er mit dichterischer

Freiheit sogar die erstere aus der letztern erklären und so den historischen Schein von jener erhöhen kann. — Eine gründliche Uebersicht und Würdigung der verschiedenen Ansichten über die Atlantis in alter und neuerer Zeit, die einen reichhaltigen Beitrag zur Geschichte menschlicher Thorheiten liefern und seitdem noch durch eine neue von demselben Schlage (von Noroff, die Atlantis, St. Petersburg und Berlin, 1854. 8.) vermehrt worden sind, gibt Martin I, 257—333, dessen Ansicht über den Ursprung der Dichtung aber selbst der Berichtigung bedarf, s. Susemihl in Jahns Jahrb. LXXI, S. 375—388.

39) und 40) Dies sind die beiden einzigen Stellen, in denen Platon scheinbar geradezu sagt, daß der Atlantisepisode etwas wirklich Geschichtliches zu Grunde liege, und durch diesen Schein hat sich auch Wagner L. U. täuschen lassen. Derselbe verschwindet aber, so bald man bedenkt, daß der Mythos das Seiende nur in der Form des Werdens auffaßt und daß es mithin für ihn auch nur unter dieser Form wirklich ist. Faßt man dagegen diese Stellen buchstäblich, so würde Platon mit ihnen seinem ganzen Systeme ins Gesicht schlagen, indem er dann eine zu irgend einer Zeit empirisch gegebene Staatsverfassung für realer erklären würde, als seine Staatsidee.

41) Eben so heißt es im Staat VII, p. 517 B. C. von der Idee des Guten, daß sie der höchste und mithin am Schwersten und von dem unvollkommenen menschlichen Denken nie vollständig zu erreichende Gegenstand der Erkenntniß sei; die vorliegende Stelle ist daher offenbar ein Rückblick auf jene, so daß schon hiernach die Identität dieser Idee mit dem Weltschöpfer kaum zu bezweifeln ist. Wie aber selbst diese unvollständige Erkenntniß nur wenigen Menschen, d. h. den Philosophen, möglich ist, so natürlich auch die Mittheilung derselben nur an eben so wenige, nämlich an die Geister von gleicher Art, denn Erkenntniß und Mittheilung setzen sich gegenseitig voraus. Vgl. Krische Forschungen S. 182—189.

42) Dieser Ausdruck entspricht in doppelter Weise dem griechischen εἰκότας nur sehr unvollständig. Einmal nämlich ist dies letztere Wort von demselben Stamme mit εἰκών und bezeichnet

daher bereits als solches das, was sich zur Wahrheit wie das Abbild zum Urbild verhält. Eben deßhalb drückt es aber auch zweitens nicht bloß das Wahrscheinliche, weil Unbewiesene und Unbeweisbare aus, sondern das, was zur Wahrheit gerade so steht, wie die Erscheinung zur Idee, d. h. also Wahrheit mit Unwahrheit gemischt, sofern das Ewige hier in der unwahren zeitlichen Form auftritt, mit andern Worten die bloß mythische Darstellung.

43) Da Platon im vorliegenden Hauptabschnitt (s. d. Inhaltsang.) nur die Thätigkeit der Zweckursache in der Weltbildung hervorheben will, so darf die entgegengesetzte Ursache, die Materie, hier noch nicht rein als solche, sondern muß schon mit einem Minimum von Form auftreten, d. h. in der der vier Elemente, die freilich selbst schon von den Ideen herstammen muß, aber in der doch noch die „Nothwendigkeit" vorwiegt. So werden dieselben hier als bereits fertig vorausgesetzt, aber als noch ungeordnet, d. i. ohne Proportion sich durch einander bewegend (§ 42 ff.), und so der Thätigkeit des Weltbildners nicht bloß jene primäre, sondern auch diese secundäre Materie zu Grunde gelegt, mithin seine ganze Aufgabe dahin beschränkt, Proportion in dieselbe hineinzubringen. Insofern ist diese secundäre Materie daher allerdings eine bloße, der mythischen Darstellung dienende Fiction, wie unter den Alten schon Prokl. und Andere richtig erkannten, die im Verlaufe (§. 96 ff., 116, vgl. Anm. 203) sich selbst wieder aufhebt, zugleich aber auch dazu dient, die zeitliche Weltentstehung gleichfalls als eine solche darzustellen, da hiernach die Welt bereits eine Welt, jede Gestaltung der Materie durch die Ideen schon eine frühere voraussetzt. Eben so ist die Bewegung dieser secundären Materie nur insofern eine ungeordnete, als man von ihrer Anwendung auf die großen kosmischen Massen noch abstrahirt (s. Anm. 173). Inwiefern aber die Elemente allen besonderen Bildungen wirklich auch zeitlich bereits vorausliegen, darüb. s. Anm. 206; nur aber hat diese besondere Weltschöpfung, dies Entstehen und Vergehen aller Einzelbildungen eben so wenig einen Anfang genommen, als sie ein Ende nehmen wird. Erst bei der Bildung der Weltseele sieht sich Platon genöthigt, auch schon die primäre Materie vorwegzunehmen (s. Anm. 57).

44) D. h. es gibt keinen Gedanken, ohne ein denkendes Subject.

45) Auch dies ist nur eine vorläufige unvollkommenere Bestimmung; hernach ergiebt sich, daß das Niedere immer dem Höheren, der Körper der Seele und die Seele der Vernunft einwohnt (§. 47, 52).

46) Das Urbild der Welt ist also die Idee des ζῶον, welche alle Ideen der besonderen ζῶα, d. h. die Ideen des Gestirns, des Menschen, des Thiers und der Pflanze, in sich schließt.

47) Dies ist natürlich die Idee des Guten, und die Idee des ζῶον (s. vor. Anm.) ist daher entweder mit ihr einerlei oder wenigstens eine ihrer obersten Inhärenzen. Vgl. d. Einl. S. 645.

48) D. h. das Urbild der Welt wäre dann nicht die Idee des ζῶον selbst, sondern nur die einer besonderen Art von ζῶον (s. vor. Anm.).

49) Das heißt nicht: bloß das Körperliche ist ein Gewordenes (was §. 48 ff. widersprechen würde), sondern nur: die Gesammtheit des Gewordenen kann nicht bloß psychisch sein, sondern muß auch einen Körper an sich tragen.

50) Dieser Satz ist scheinbar, nämlich so bald man bei zwei empirisch gegebenen Dingen als solchen stehen bleibt, unrichtig, allein eine solche scheinbar unvermittelte Zusammenfügung zweier Gegenstände ist in Wahrheit vielmehr erst durch die proportionale Beschaffenheit ihrer Elemente vermittelt.

51) Dieser an sich allgemein geltende Satz ist in seiner Anwendung im Folgenden nur unter gewissen, von Platon vorausgesetzten Beschränkungen richtig, deren Auffindung erst allmählich, unvollständig noch bei Böckh De Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis, Heidelberg 1810. 4., vollständiger bei Martin I, 337—345 gelungen und erst bei Könitzer S. 10—16 ganz zu Ende geführt ist. Was überhaupt an den sogenannten vier Elementen in Proportion stehen soll, gibt Platon selbst §. 116 an, vgl. Anm. 203 und 207. Sodann aber will er nicht bloß bestimmen, daß, sondern wenigstens annähernd auch, in welcher Proportion sie zu einander stehen, und da hier von den Grundkörpern die Rede ist, so ist zu der Bestimmung ihrer Quantitätsverhältnisse auch auf die

Grundzahlen, d. i. die Primzahlen, zurückzugehen, welche von den alten Mathematikern (s. Theon v. Smyrna Arithm. C. 6) auch als die Linearzahlen (γραμμικοί) im engeren Sinne bezeichnet wurden, weil sie allein zum Ausdrucke der Beschränkung auf eine einzige Dimension geschickt sind, wogegen jede Zahl, welche bereits Produkt aus zwei andern ist, vielmehr der Natur der Fläche, als des Produktes zweier Dimensionen, entspricht. Eben deßhalb sind aber Flächenzahlen im engeren Sinne von diesen übrigen Zahlen wiederum nur die Quadrate einer oder die Produkte zweier, und Körperzahlen im engeren Sinne nur die Kuben einer und die Produkte sowohl dreier Primzahlen als auch die einer mit dem Quadrate einer anderen. Von einer geometrischen Progression kann hier überdies selbstverständlich nur die Rede sein.

52) Die letztere Behauptung ist bei der Beschränkung der Proportion auf Flächen- und Körperzahlen im engern Sinne allerdings richtig, dagegen zeigt Könitzer S. 14, daß auch zwischen zwei Flächenzahlen im engern Sinne es zwei mittlere geometrische Proportionalen geben kann, z. B. $15 = 3 . 5$ und $77 = 7 . 11$ gibt die Proportion $15 : 21 = 55 : 77$.

53) D. h. die Glieder der Proportion sollen auch in Progression stehen, und das führt denn auch auf die in der vorigen Anm. als nöthig herausgestellte noch weitere Beschränkung: es sind als äußere Glieder der Proportion Flächen- und Körperzahlen in einem engsten Sinne zu denken, d. h. nur die Quadrate und Kuben der Primzahlen.

54) Dieselben werden §. 74 angegeben.

55) Platon bezeichnet daher hernach (§. 52—54) das Denken auch geradezu als eine innerliche Kreisbewegung und die Gedanken als Umläufe (περίοδοι) der Seele. Der Anlaß zu dieser Ansicht liegt für ihn in der Sprache gegeben (περιοδεύειν z. B. heißt „umwandeln" und „betrachten"), gerade wie auch die unsrige von „Gedankenkreisen" und „Gedankensphären" redet. Worin aber diese Verwandtschaft der Denkbewegung mit der Kreisbewegung eigentlich besteht, darüb. s. Anm. 76.

56) Vgl. §. 52.

57) Gewöhnlich verbindet man „und sodann der an den Körpern entstehenden theilbaren"; aber die Materie — denn diese ist offenbar gemeint — gelangt, als an sich nicht seiend, nicht bloß in und mit den Körperdingen, sondern, wie eben diese Stelle lehrt, auch schon in und mit den Seelendingen zum Werden. Wohl aber ist der leere Raum an sich untheilbar und wird erst theilbar in seinen bestimmten körperlichen Dimensionen. Im Folgenden sind „das Selbige" und „das Andere", so wie „das Untheilbare" und „das an den Körpern haftende Getheilte" natürlich nur andere Ausdrücke für dieselben beiden entgegengesetzten Principien, Idee und Materie.

58) Die Einfügung der beiden eingeklammerten Worte in die Uebersetzung geschieht, weil diese dritte Wesenheit (οὐσία) nachher im Text schlechtweg „die Wesenheit", d. h. eben die des in Rede stehenden Gegenstandes genannt wird, also die Seelensubstanz, die somit schon das Ergebniß dieses ersten Mischungsaktes ist.

59) Κατὰ ταὐτα, nämlich um sie demnächst zu einer neuen Mischung zu benutzen (Ueberweg S. 40 f.). Böckh, Ueber die Bildung der Weltseele im Timaios des Platon, in den Heidelberger Studien von Daub und Creuzer III. (1807), S. 35 u. A. lesen κατὰ ταὐτά. Dann ist dies kein neuer Thätigkeitsakt des Weltbildners, und die Ausdrücke „das Selbige" und „Untheilbare", so wie das „Andere" und „Getheilte" bezeichnen dann nicht die Principien selbst, sondern deren beide Haupteigenschaften, und der Sinn ist vielmehr: „Aus Beiden u. s. w. setzte er eine dritte Wesenheit zusammen, so daß sie hiernach die Mitte hielt zwischen der Selbigkeit und der Andersheit und ebenso der Untheilbarkeit und der Theilbarkeit an ihnen."

60) Giebt die erste Mischung schon die Seelensubstanz, so kann die zweite nur die Beziehung der letztern zu den beiden Grundprincipien verbildlichen; daher gehen bei jener die Elemente vollkommen in eine neue Substanz von mittlerer Beschaffenheit auf, bei dieser dagegen werden sie nur zusammengezwungen, mithin nur locker verbunden, jene ist gleichsam eine chemische, diese nur eine mechanische Mischung (Böckh S. 41. Ueberweg

S. 42). Aus Idee und Materie bestehen nämlich ja die Körperdinge eben so gut, und der Unterschied liegt nur in der Art der Verbindung (s. darüb. d. Einl. S. 645), und die hierauf beruhende veränderte Beziehung zu beiden ist es daher, welcher hier durch die nur der Seele zukommende zweimalige Verbindung verbildlicht wird. Diese Beziehung ist aber die der Erkenntniß (s. §. 53 f.), zunächst der Selbsterkenntniß und damit dann auch der der beiden Principien dieses Selbst; daher wird die Seele zum zweiten Male nicht bloß aus den beiden letztern, sondern aus sich selber mit ihnen zusammengesetzt, d. h. mit sich und ihnen in Beziehung gebracht. Die erste Mischung macht die Seele erst zu einem Sein (οὐσία), einem Objekt neben den andern, den Körpern; die zweite erhebt sie zum vernünftigen Sein, zum Subjekt, also über die letztern, denen diese Selbstbeziehung fehlt, und macht diese zu bloßen Inhärenzen von ihr, kraft dessen dieselben durch ihr Selbstbewußtsein von ihr mit erkannt (oder richtiger vorgestellt) und bewegt, geleitet und geregelt, in Ordnung und Dasein erhalten werden. Vgl. Anm. 76.

61) Ersteres die vom spätern Alterthum (Plut. de anim. procr. c. 12—15. de mus. c. 22 u. A.) so genannte mittlere harmonische, letzteres natürlich die mittlere arithmetische Proportionale. Der Sinn dieser ganzen Theilung erhellt aus §. 87, wo es heißt, daß die Harmonie der Töne mit den Umläufen der Seele verwandt sei. Die Zahlenverhältnisse ihrer Theilung sind also die der musikalischen Intervalle, und zwar nach der damals gültigen, von den Pythagoreern ausgegangenen Berechnung derselben. Der Unterschied der an Saiten entstehenden Töne beruht bei gleicher Dicke und Spannung auf der Länge der Saiten und steht im umgekehrten Verhältniß zu derselben, indem nämlich die kürzere in der gleichen Zeit mehr Schwingungen als die längere und folglich den höheren Ton gibt, denn jeder Ton besteht, wie schon das spätere Alterthum lehrte, aus mehreren solchen Schwingungen, die aber so rasch auf einander folgen, daß wir sie als eine Einheit hören, und je schneller ihre Folge und mithin je zahlreicher sie selbst sind, desto höher ist der Ton. Platon dagegen weiß dies noch nicht, sondern leitet die größere Höhe oder Tiefe des Tons von der größeren oder geringeren Geschwindigkeit seiner

Bewegung vom Instrumente bis zum Ohre ab (§. 155. vgl. §. 202 u. Anm. 324). Die Zahlenverhältnisse, durch welche bei ihm die Intervalle der Töne bezeichnet werden, drücken also die vermeintlichen verschiedenen Zeiteinheiten aus, in welchen die verschiedenen Töne jene Bewegung durchmachen. Hiernach müßte der hohe Ton die größere Zahl erhalten, indessen pflegen alle alten Musiker in der Praxis die umgekehrte Bezeichnung, welche die Länge der Saiten gibt, festzuhalten, und ein Gleiches wird daher wahrscheinlich auch von ihm anzunehmen sein. Unter den Consonanzen nun steht die Octave (*διὰ πασῶν*), das eigentliche Maß der Töne, wie die Zehn das der Zahlen, oben an, daher auch geradezu *ἁρμονία* genannt, deren Intervall das sogenannte doppelte (*διπλάσιον*) ist, d. h. dem Verhältniß von 1 : 2 entspricht. Bei den Pythagoreern nun schloß sich das harmonische System so unmittelbar an das arithmetische, daß ihnen Zahl und Harmonie fast gleichbedeutende Begriffe sind; das verschiedene Maß beider Systeme aber trat ihnen dadurch in Einklang, daß sie in der Vierzahl (Tetraktys) einen zweiten Grund der Zahlen neben der Zehn entdeckten, indem die letztere bereits in der ersteren steckt, denn die Summe der vier ersten Zahlen ist 10. Dieser ersten aus Addition entstandenen Tetraktys stellten sie sodann eine zweite durch Multiplication an die Seite, nämlich die erste viergliedrige geometrische Progression, deren Exponent die erste gerade Zahl 2, und die erste, deren Exponent die erste ungerade Zahl 3 ist (denn 1 gilt ihnen vielmehr für gerad-ungerade), also 1, 2, 4, 8 und 1, 3, 9, 27, also zusammen 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 oder, wenn man, wie im Obigen Platon thut, immer ein Glied aus jeder Progression abwechselnd folgen läßt, 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. In dieser Reihe sind alle harmonischen Grundverhältnisse enthalten; denn die Octave besteht wieder aus zwei Consonanzen, Quinte (*δι' ὀξειῶν*, später *διὰ πέντε*) = 2 : 3 und Quarte (*συλλαβή*, später *διὰ τεσσάρων*) = 3 : 4, und dasjenige Intervall endlich, um welches jene größer als diese ist, ist der Ton, welcher hiernach (s. folgende Anm.) das Verhältniß 8 : 9 erhält, und so bleibt zuletzt noch das dreifache Intervall 9 : 27 = 1 : 3 übrig, welches gleichfalls eine Consonanz ist.

62) Die mittlere harmonische Proportionale ist nämlich in der ersten Progression zwischen 1 und 2 offenbar $1\frac{1}{2}$; denn 1 wird

von $1^1/_3$ um den dritten Theil seiner selbst übertroffen, 2 aber übertrifft umgekehrt $1^1/_3$ um den dritten Theil seiner selbst, $1^1/_3$ ist also der Exponent, der hier durch die Einschaltung der mittlern harmonischen Proportionalen neu zu bildenden Reihe. Nun ist aber $1 : 2$ = der Octave, $1 : 1^1/_3 = 3 : 4$ und $1^1/_3 : 2 = 4 : 6 = 2 : 3$, die Octave wird also durch die mittlere harmonische Proportionale in Quarte und Quinte getheilt, durch ihre mittlere arithmetische Proportionale $1^1/_2$ aber umgekehrt in Quinte und Quarte, durch beide endlich, da $1^1/_8$ der Exponent des Verhältnisses von $1^1/_3 : 1^1/_2$ oder mit andern Worten die Quinte um einen Ton größer als die Quarte ist (daher eben das Intervall des Tons $= 8 : 9$), in Quarte, Ton, Quarte. So entsteht denn die Reihe [1], $^4/_3$, $^3/_2$, [2], $^8/_3$, 3, [4], $^{16}/_3$, 6, [8]. Das dreifache Intervall der zweiten Progression aber wird durch die Einschaltung der beiden Proportionalen (da zwischen 1 und 3 die harmonische $1^1/_2$ und die arithmetische 2 ist) in Zwischenräume von $1^1/_2$, $1^1/_3$ und $1^1/_2$ oder Quinte, Quarte und Quinte gegliedert $= 1$, $^3/_2$, 2, [3], $^9/_2$, 6, [9], $^{27}/_2$, 18, [27].

63) D. h. also Quarten mit Tönen. „Platon verschweigt hier, daß zuerst die in den dreifachen Intervallen gefundenen $1^1/_2$ oder Quinten ausgefüllt werden müssen mit Quarte und Ton, was sich aber von selbst versteht" (Böckh S. 77). Bis zur 8 hin werden nun natürlich beide Reihen gleich, so daß man also nur den übrigen Theil der zweiten anzufügen braucht, und das ganze System ist daher folgendes: [1], $^9/_8$, $^{81}/_{64}$, $^4/_3$, $^3/_2$, $^{27}/_{16}$, $^{243}/_{128}$, [2], $^9/_4$, $^{81}/_{32}$, $^8/_3$, 3, $^{27}/_8$, $^{243}/_{64}$, [4], $^9/_2$, $^{81}/_{16}$, $^{16}/_3$, 6, $^{27}/_4$, $^{243}/_{32}$ [8], 9, $^{81}/_8$, $^{32}/_3$, 12, $^{27}/_2$, $^{243}/_{16}$, [16]. 18, $^{81}/_4$, $^{64}/_3$, 24, 27, d. h. 4 Octaven und eine große Serte (d. i. Quinte $= 16 : 24$ und Ton $= 24 : 27$). Ein so großes musikalisches System war bei den Griechen in keiner Zeit gebräuchlich, sondern ist bloße, streng auf die Tetraktys gebaute Speculation, und ohne Zweifel ist Platon bis zu den Kuben der ersten geraden und ungeraden Zahl, d. h. den ersten Körperzahlen (s. Anm. 51 u. 53), fortgegangen, weil die Seele ja ebenfalls bis in die Körper vordringen muß, wie Adrast. b. Theon Musik p. 98 u. Prokl. bemerken (Böckh S. 76). Das einfachste und ursprünglichste System bei den Griechen ist vielmehr der Tetrachord, welcher nur eine Quarte umfaßt.

Darauf setzte man zwei sogenannte verbundene (*συνημμένα*) Tetrachorde, d. h. solche, in denen der tiefste Ton (*ὑπάτη* heißt die Saite, die ihn gibt) des höhern zugleich der höchste (*νήτη* heißt die entsprechende Saite) des tiefern ist, zu einem Heptachord zusammen, worüber die Pythagoreer noch in Sokrates Zeit nicht hinausgekommen waren (Böckh Philolaos S. 70 ff.). Da aber zwei auf einander folgende Quarten keine Harmonie geben, so setzte man zwischen beide Tetrachorde das Intervall eines Tones (*προσλαμβανόμενος*) ein und bildete so das eine Octave umfassende Oktachord, welches so vielmehr aus zwei getrennten (*διεζευγμένα*) Tetrachorden besteht, welche späterhin *τετράχορδον μέσων* und *τετράχορδον διεζευγμένων* hießen, als man ihnen gegen das Tiefe zu noch ein Tetrachord mit einem Ton (*τετρ. ὑπάτων*) und gegen das Hohe zu noch ein anderes (*τ. ὑπερβολαίων*) hinzugesetzt hatte, so daß das ganze System nun 2 Octaven umfaßte. Das platonische dagegen besteht hiernach aus 9, theils verbundnen, theils getrennten Tetrachorden und 1 Ton.

64) Jede Quarte ist nach dem Obigen ausgefüllt durch zwei Töne, das Intervall vom zweiten dieser Töne bis zum Ende der Quarte ist aber nicht mehr das eines vollen, sondern etwas mehr als eines halben Tones, ein sogenanntes Limma (= „das Uebrigbleibende"), welches in der That $= 243 : 256$ ist, denn z. B. $^{81}/_{64} : ^4/_3 = ^{243}/_{192} : ^{256}/_{192}$, wogegen der kleinere Rest des Tonintervalls oder der kleinere Halbton Apotome heißt. Reine Halbtöne kann es daher nach diesem Systeme nicht geben. Das platonische Tonsystem folgt hiernach der einfachsten Eintheilung des Tetrachords oder dem sogenannten diatonischen Tongeschlecht (*γένος*), Ton, Ton, Limma nach dem Tiefen zu, und unter den Tonarten (*τρόποι*, *ἁρμονίαι*), d. h. den Verschiedenheiten der ganzen harmonischen Systeme nach Höhe und Tiefe, oder, mit andern Worten, nach der verschiedenen Stimmung der Instrumente, der im Staate III., p. 399 A. von ihm bevorzugten ernsten dorischen, welche die tiefste Stimmung hat.

65) Die ganze Weltseele wird also zunächst bildlich als eine gerade Linie dargestellt. Die allen Klanggeschlechtern gemeinsamen Töne nämlich heißen unbewegliche (*ἑστῶτες*), deren 8

sind, nämlich die Grenzen der vier Tetrachorde, die sich nach dem Geschlecht ändernden dagegen bewegliche (φερόμενοι), und die Bestimmung beider geschieht nach der Länge der Saiten an einer geraden Linie, welche der Kanon (Monochord) genannt wird, dadurch, daß man zuerst die unbeweglichen feststellt und die daraus entstandenen Intervalle mit neuen durch Bestimmung der beweglichen ausfüllt, und dies ist eben die im Vorigen von Platon dem Weltbildner zugeschriebene Operation. Wird das Verhältniß der Töne oder ihrer Saiten in Zahlen ausgedrückt und auf einer ebnen Figur dargestellt, so heißt diese das Diagramm. Die Methode dabei und die Auffindung des platonischen Diagramms nach derselben, s. b. Böckh S. 66—74, 77–79, bei welchem überhaupt das Genauere über diesen ganzen Abschnitt des Timaios nachzusehen ist; neben ihm vgl. üb. denf. bes. Martin I, 383 ff., II, 1 ff. und Vincent Notices et extraits sur quelques manuscrits Grecs relatifs à la musique, Paris 1847. p. 176 ff.

66) D. h. beide Kreise liegen nicht in derselben Fläche, „sondern schneiden sich in zwei Punkte, und zwar wie ein X in einem schiefen Winkel." (Böckh Untersuchungen über das kosmische System des Platon, Berlin 1852. 8. S. 24 f.)

67) D. h. er ließ den einen Theil der Himmelskörper in dem einen, den andern in dem anderen dieser Kreise sich herumbewegen. Vgl. zum nähern Verständniß dieses Ausdrucks Anm. 83.

68) Der äußere Kreis ist der — mit dem Erdäquator in einer Fläche liegende — Weltäquator, der innere der Thierkreis oder die Ekliptik, und die beiden Punkte, in welchen sie sich schneiden, die Aequinoctialpunkte. Warum Platon in den Bewegungen innerhalb des letzteren — und folglich auch in denjenigen Gestirnen, welche sie durchmachen — etwas Unvollkommneres, Dienendes, ein Walten des schlechteren Bestandtheils der Weltseele, nämlich der Materie, als des Princips aller Veränderung und Abweichung, erblickt, giebt er in den Hauptzügen gleich hier und in den weiteren Folgen aus denselben §. 59 an. (Vgl. Anm. 69 u. 75.)

69) D. h. jene von Osten nach Westen, diese von Westen nach Osten, oder vielmehr, da die Griechen von den ältesten Zeiten der Vogelschauer an gewohnt sind, das Gesicht nach Norden zu

richten und daher Osten vielmehr rechts und Westen links haben (Hom. Il. XII, 239), so ist die erstere Bewegung wohl als eine von Rechts durch Links nach Rechts oder von Osten durch Westen nach Osten zurück aufzufassen, die letztere aber in entsprechender Weise umgekehrt. Das Rechts und der Aufgang der Sonne gilt nun natürlich von Alters her als das Glücklichere und Bessere. Dazu kommt nun aber noch, daß die Diagonale schief gegen die Seiten steht und überdies irrational gegen dieselben ist (Prokl. III, p. 221), also in beiden Beziehungen schlechter, und ein Gleiches gilt daher auch von den Kreisbewegungen in beiderlei Richtung. Um die Bezeichnung dieser Richtungen zu verstehen, muß man sich nämlich ein in einen Kreis (Meridian) eingeschriebenes Rechteck denken, dessen vier Seiten durch die vier Punkte bestimmt sind, in denen die Ekliptik sich mit den Wendekreisen schneidet, so daß also die beiden Langseiten die Durchmesser der Wendekreise sind, und in welchem zwei seiner gegenüberliegenden Scheitelpunkte daher mit den beiden Aequinoctialpunkten zusammenfallen, so daß die zwischen ihnen gezogne Diagonale zugleich der Durchmesser der Ekliptik ist. Wenn aber Platon vorhin § 46 dem Weltall die Bewegungen Rechts und Links abgesprochen hat, so ist dort einmal nur von der fortschreitenden Bewegung die Rede, sodann hat das All, schlechthin in seiner Einheit gedacht, auch in der That keine Bewegung nach Rechts oder Links, wohl aber, so bald die innere Differenz seiner Bewegungen in Betracht gezogen wird. S. Böckh Weltseele S. 85—87. Kosm. Syst. S. 24–32.

70) Denn der Umlauf des Selbigen als der äußere ist der der ganzen Weltkugel, welcher daher auch die im innern Kreise sich bewegenden Himmelskörper trotz der entgegengesetzten Richtung dieser ihrer Bewegung mitfolgen müssen. Die eigenthümliche Gestalt, welche ihre Bahnen dadurch annehmen, wird §. 59 entwickelt. S. Böckh Kosm. Syst. S. 32 f.

71) Die Bahnen der sieben Planeten, wie Platon selbst weiter unten §. 58 angiebt, und zwar in der gleichfalls dort dargelegten Ordnung.

72) Hieraus ergiebt sich denn nun, worin die Verwandtschaft der kosmischen Bewegungen mit denen der Töne besteht, nämlich

darin, daß die Abstände der Planeten harmonischen Intervallen, und zwar die sieben Planeten vom Monde an gerechnet, in dieser Beziehung den sieben Zahlen der Tetraktys entsprechen. Auch hierin folgt Platon dem Vorgange der Pythagoreer, jedoch nicht ohne wesentliche Abweichungen. Einmal nämlich glaubten die Letzteren, da jeder schnell bewegte Körper einen Ton giebt, so müsse dies auch von den Himmelskörpern gelten, und so ließen sie denn in dieser Hinsicht dieselben schon von ihnen angenommenen 7 Planeten den 7 Saiten ihres Heptachords (s. Anm. 63) entsprechen (s. Zeller Phil der Griechen, 2. A. I. S. 311—316), und dies ist die berühmte Harmonie der Sphären. Platon dagegen schließt diese phantastische Vorstellung durch die gleiche Geschwindigkeit aus, welche er dreien dieser Körper beilegt; denn eine Harmonie jener Töne könnte (nach dem Anm. 61 Gesagten) nur bei einer ununterbrochen mit den Entfernungen dieser Gestirne wachsenden Geschwindigkeit ihrer Bewegungen, wie sie die Pythagoreer annahmen, entstehen. Die Verschiedenheit beider Gebiete in diesem Betracht ist aber von Platon auch schon dadurch genugsam angedeutet, daß der Kanon (Anm. 65) hier nicht eine gerade Linie, sondern jene beiden sich schneidenden Kreise sind; daß aber zu dieser Regulirung der Planetenabstände auch der äußere Kreis mit hinzugenommen werden muß, erklärt sich einfach daraus, weil er die Bewegungen des inneren beherrscht. So ist also die sinnliche, tönende Harmonie bei Platon vielmehr in eine intelligible, rein arithmetische verwandelt. Eine fernere Abweichung von den Pythagoreern aber liegt darin, daß die Planetenentfernungen hier vielmehr unmittelbar nach der Stelle, welche die Zahlen der Tetraktys im platonischen Diagramm einnehmen, festzusetzen sind*).

*) Es ist dies, was Stallb. u. Wagner L. U. verkannt haben, natürlich auch Böckhs Ansicht (nach dessen eigener mir darüber gegebener Erklärung), denn wenn derselbe Weltsy. S. 87 diese Intervalle der Planetenscala mit Tönen der hyperlydischen, hyperphrygischen und hypodorischen Tonart aus dem Systeme der 15 Tonarten, welches später als Platon ist, bezeichnet hat, so konnte er damit nur Namen für die Töne dieser Intervalle aus dem griechischen System geben wollen; und da diese im alten Systeme nicht vorkommen, so mußte er zu diesem Zwecke zu dem Systeme greifen, in welchem diese großen Verhältnisse allein darstellbar sind, nur daß auch so für den Saturn noch keine Saite gegeben werden konnte, weil auch das größte System der Griechen nur von 1—9 reicht. Diese Namen besagen also Nichts weiter als wenn er nach unserer Art Buchstaben, wie A, a u. s. f. gebraucht hätte, um die Intervalle zu bezeichnen und deren Glieder zu benennen.

Weßhalb aber die Bewegungen, Abstände und Bahnen der Weltkörper hier vielmehr als Bewegungen der Weltseele erscheinen, darüb. s. d. Einl. S. 646. und mit Unrecht hat man daher (so selbst Böckh) aus diesem ganzen Abschnitte geschlossen, daß Platon gleich den Pythagoreern die Seele als Harmonie angesehen habe, welche Vorstellung er vielmehr im Phädon p. 92 B. bis 94 E. (§. 95—98) ausdrücklich bekämpft. Vielmehr das System der Weltkörper und ihrer Bewegungen bildet eine Harmonie, die mit den Körpern selbst allerdings in der Seele inhärirt und von ihr ausgeht. So unterscheidet offenbar auch Aristot. Pol. VIII, 5. Schl. die betreffende platonische Auffassung von der pythagoreischen. Und so folgt denn auch hier der genauere Ausdruck erst später §. 52, wo die Seele nur „der Harmonie theilhaft" heißt.

73) Da im Ganzen der Gesammtumlauf des Anderen und folglich der aller Planetenbahnen von Westen nach Osten geht (Anm. 69), so kann sich dies nur auf untergeordnete Abweichungen in der Richtung dieser Bahnen von einander beziehen (Böckh Kosm. Syst. S. 28), wie diese durch die nicht kreis-, sondern schraubenförmige Gestalt derselben (§. 59) hervorgebracht werden können und auch wirklich hervorgebracht werden. Genaueres s. Anm. 89.

74) Nämlich Sonne, Venus, Mercur, wie nachher §. 58 angegeben wird.

75) Die in beiden vorigen Anm. angedeuteten Irrationalitäten, denen es deßhalb freilich nicht an Gesetzmäßigkeit fehlt, innerhalb des Umlaufs des Anderen selbst machen diejenige Beschaffenheit vollständig, von welcher er seinen Namen führt.

76) Während jede körperliche Bewegung immer in etwas Anderem, nämlich im Raume, statt findet (vgl. Einl. S. 639). Die

Bewegung in sich selbst ist aber auch die durch sich selbst (§. 54) oder von innen her, so daß die Seele sich selbst auch zum Mittelpunkte ihrer Bewegung hat, eben so wie umgekehrt nur die Selbstbewegung eine unräumliche und folglich nur das vernünftige Denken Selbstbewegung, eben darum aber auch der eigentliche Mittelpunkt desselben die Selbsterkenntniß ist (vgl. Anm. 60). Eben darum hat nur die Seele Selbstbewegung, der Körper dagegen wird, wie in einem Anderen, so auch durch ein Anderes, nämlich die Seele, und zwar durch jenes ihr Denken (und Wollen) unmittelbar mit bewegt, der beseelte mithin wenigstens von innen heraus, der unbeseelte als solcher (d. h. sofern er nicht als bloßer Theil des ganzen beseelten Weltkörpers betrachtet wird) nur von außen her, Phädr. p. 245 E. (§ 53). Unter den körperlich-räumlichen Bewegungen steht nun aber die im Kreise deßhalb oben an, weil in ihr der Körper wenigstens den Mittelpunkt seiner Bewegung in sich selbst hat, oder wenigstens zwar nicht unveränderlich in sich selber, aber doch unveränderlich in demselben Raume umläuft. Sie kann daher mindestens im Sinne einer inneren Circulation keinem beseelten Geschöpfe fehlen, während dies hinsichtlich aller anderen räumlichen Bewegungen möglich und bei der Erde sowie bei der Pflanze wirklich der Fall ist. Vgl. Anm. 407. Daher darf denn auch das vernünftige Denken hier selbst als eine — ideale — Kreisbewegung bezeichnet werden, und die verflachende Erklärung Stallbaums, daß die Bewegung hier überhaupt nur Symbol des Denkens sei, ist gänzlich zurückzuweisen.

77) Gelangt die Weltseele also hiernach zu einem wirklichen Leben doch erst an und mit dem später gebildeten Weltkörper, so ist dies ein deutliches Zeichen, daß der mythischen Darstellung gemäß das zeitlich Frühere nur eine Umschreibung für das dem Begriffe nach Höhere ist.

78) Platon deutet hier den Anm. 60 entwickelten Sinn des zweiten Mischungsaktes der Weltseele selber an.

79) Auch dieser Ausdruck ist natürlich ideell zu verstehen — „sich mit Etwas denkend in Beziehung setzt."

80) D. h. mag dies Etwas ein Erscheinungsding oder aber eine Idee sein.

81) Auch an andern Stellen (Theät. p. 189 E. f. Soph. p. 263 E. Phileb. p. 38 D. ff.) bezeichnet Platon das Denken als ein stilles Selbstgespräch der Seele.

82) D. h. ohne Störungen zu erleiden. Solche Störungen, wie sie im menschlichen Denken eintreten (§. 75), giebt es nun freilich wohl in der Weltseele überhaupt nicht.

83) Der Kreislauf des Selbigen und des Anderen bezeichnet also zunächst nur das auf die Ideen und das auf die Dinge und deren Substrat, die Materie, gerichtete Denken und erst in abgeleiteter Weise nach dem Anm. 76 entwickelten Zusammenhange die doppelte Bewegung des Weltkörpers. Nur aus diesem Zusammenhange begreift es sich auch, daß diese innere Differenz der Bewegung des Universums, die doch erst mit dem Gegensatze der Fixsterne und Planeten eintritt, doch als der Entstehung der Gestirne vorausgehend dargestellt wird (§. 51 und 55 vgl. mit §. 57 ff., 62 ff.) und daß daher Gott die Planeten §. 58 in ihre schon fertigen Bahnen hineinsetzt, während diese doch in Wahrheit erst durch sie beschrieben werden, und eben so die tägliche Bewegung des Fixsternhimmels bereits stattfindet, ehe es noch Fixsterne giebt (§. 60. 63); ja es kann nun nicht mehr befremden, wenn §. 63, anstatt zu sagen „Gott versetzte diese letzteren in den Umlauf des Selbigen", dies vielmehr geradezu mit dem Ausdrucke „in das vernunftmäßige Denken des Mächtigsten" vertauscht wird. Vgl. Anm. 97.

84) D. h. der Ideen im Gegensatz gegen die gewordenen Götter, die Gestirne. Hieraus ergiebt sich von Neuem, daß der höchste Gott, der Weltbildner, von der höchsten Idee nicht verschieden ist. Uebrigens erscheint die Welt hier nunmehr ausdrücklich nicht bloß als Abbild ihrer Idee, sondern aller Ideen, weil es sich jetzt darum handelt, die Zeit, die ihr eben so gemeinsam ist wie der Gesammtheit der Ideen die Ewigkeit, als Abbild der letzteren darzustellen.

85) Der in diesen Worten liegende Widerspruch, daß es vor der Welt noch keine Zeit gab, während doch das Vor bereits selbst etwas Zeitliches ist, fällt nicht dem Platon zur Last, sondern enthält vielmehr nach dessen wohlberechneter Absicht wieder ein

Mittel zur Herausschälung des dogmatischen Kerns aus der mythischen Hülle. Denn eben weil der Mythos nothwendig solche Widersprüche in sich trägt, ist er nicht buchstäblich zu fassen. Der Sinn ist daher nur, daß es ohne Erscheinungswelt auch keine Zeit geben würde (s. §. 57 i. A.).

86) Man beachte auch hier wieder die nothwendigen inneren Widersprüche, welche die zeitliche Auseinanderreißung des logisch Verbundenen mit sich bringt und bringen soll. Bisher war schon der ganze Weltkörper fertig, aber noch ohne Gestirne, also noch nicht in die großen kosmischen, sondern erst in die elementarischen Massen vertheilt, mithin von der secundären Materie nur durch die nach der Proportion dieser Massen geordnete Bewegung derselben unterschieden. Unter dieser Bewegung kann man aber schon an sich nichts Anderes verstehen als eben das System der kosmischen Bewegungen, und aus §. 51 erhellt deutlich, daß sie auch nichts Anderes sein soll. Ein zweiter Widerspruch ist der: nach §. 55 (s. vor. Anm.) ist die Zeit zugleich mit der Welt, nach der vorliegenden Stelle dagegen erst mit den Planeten entstanden, die Bildung nicht bloß der Weltseele, sondern auch noch des bloß elementarisch gegliederten Gesammtkörpers der Welt würde mithin noch der Zeit vorausliegen.

87) D. h. man soll sich dieselben aus den früheren, streng dialektischen Dialogen entnehmen, indem sie nicht Sache einer mythischen Darstellung, wie die vorliegende, sind.

88) Die Erde bildet also die ruhende (§. 64) Mitte der Weltkugel, und die letztere besteht außerdem aus acht über einander liegenden und sich um die erstere bewegenden Hohlkugeln (Diakosmen), und in der ersten derselben, von der Erde abgerechnet, und kleinsten befindet sich der Mond, in der zweiten die Sonne, dann kommt die Venus, dann der Mercur (denn diese Ordnung beider erhellt aus den folgenden Worten), Mars, Juviter, Saturn, und der achte Diakosmos ist endlich die Kugeloberfläche der Welt selbst, welche allein den reinen Umlauf des Selbigen durchmacht. Vgl. Böckh De Platonis systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, Heidelberg 1810. 4. und Martin

II, 86—133. Sonne und Mond sind also nach diesem Systeme Planeten.

89) Da der Umlauf des Anderen, in welchen die Planeten versetzt werden (§. 59), von Westen nach Osten geht (Anm. 69), so ist derjenige Planet, welcher zu irgend einer Zeit am Weitesten nach dieser Richtung hin vorgerückt ist, den anderen voraus. Daraus erklärt sich die Bedeutung des Einholens und Eingeholtwerdens sehr einfach. Platon will hier also die Erscheinung erklären, daß Mercur und Venus immer in der Nähe der Sonne, und zwar bald westlich, bald östlich von ihr stehen, die sich aus dem kopernicanischen Systeme bekanntlich daraus sehr leicht begreift, daß sie untere Planeten sind, d. h. daß ihr Umlauf um die Sonne von dem der Erde um dieselbe eingeschlossen ist und schneller als der letztere vor sich geht, so daß ihre größere Geschwindigkeit in Gemäßheit ihrer jedesmaligen Stellung zu uns den Zeitpunkt ihres Eintretens in unsern Meridian bald zurück- und bald vorrücken muß. Martin II, 66—75 und zu Theons Astron. S. 426 deutet nun ihre „der Sonne entgegenstrebende Kraft der Bewegung" dahin, daß ihr Gesammtumlauf in entgegengesetzter Richtung, also vielmehr von Osten nach Westen, vorrückt. Allein 1) können sie unmöglich der Umkreisung des Anderen, welcher sie doch angehören, vielmehr zuwiderlaufen (vgl. Anm. 73); 2) würden ihre Bahnen dann nicht spiralförmig sein, was Platon doch §. 59 von denen aller Planeten sagt; und endlich 3) erklärt diese Annahme, wie Martin selbst bemerkt und daher den Platon tadelt, das Phänomen kaum annäherungsweise. Es ist daher dabei stehen zu bleiben, wie schon die alten Erklärer thaten (was man aus Chalcid., angef. v. Martin z. Theon S. 422, u. Prokl. III. p. 221 E., 259 B. ersieht), daß Platon, obwohl er im Ganzen diese beiden Planeten in derselben Richtung wie die Sonne laufen ließ, doch dabei die besonderen Abweichungen in ihrem Laufe gegen den der Sonne gehalten, d. h. ihr scheinbares Zurückbleiben, Vorrücken und Stehenbleiben gegen dieselbe erkannte und durch die Abweichung ihrer Spiralwindungen von denen der Sonne (S. 93) sich erklärte. Martin selbst (z Theon S. 426) kommt zuletzt hierauf hinaus, nur daß er meint, Platon habe dies Verhältniß selber nicht recht verstanden. (Ich verdanke diese Bemerkung größten-

theils einer gütigen brieflichen Belehrung unseres allverehrten Böckh, der übrigens Kosm. Syst. S. 28. 35 bereits in derselben Weise diesen Punkt kurz andeutend berührt.)

90) Platon scheint also die Absicht gehabt zu haben, die Details der Astronomie in einem anderen Werke, vielleicht in dem unausgeführt gebliebenen Hermokrates (s. d. Einl. z. Kritias), eingehender zu behandeln.

91) Je näher jedes dieser Gestirne der Erde ist, desto kleiner ist natürlich seine Kreisbahn (s. Anm. 88), und desto kürzer ist, schlechthin genommen, wie Platon nunmehr hinzugefügt, auch ihre Umlaufszeit.

92) Vgl. Anm. 89. Z. B. während in Wirklichkeit der Mond von Westen nach Osten um 13, die Sonne aber noch um keinen vollen Grad vorrückt, so geht doch der Mond, wenn er am vorigen Tage unmittelbar mit dem Sonnenuntergang aufgegangen ist, am folgenden erst ungefähr $^1/_5$ Stunden später auf, trotzdem daß die Sonne nur sehr unbedeutend früher untergegangen ist, er bleibt also scheinbar täglich um ungefähr $^1/_5$ Stunden hinter der Sonne zurück. Vgl. Böckh Kosm. Syst. S. 38—41.

93) Die Planeten rücken nicht unaufgehalten im Kreise von Westen nach Osten vor, sondern da auch sie dem in entgegengesetzter Richtung kreisenden Umlaufe des Selbigen trotzdem mit unterworfen sind (§. 51, Anm. 70), so werden sie dadurch in ihrer sich von demselben entfernenden Bahn immer zugleich wieder nach dieser entgegengesetzten Richtung zurückgezogen, und so bildet diese ihre Bahn, indem sie aus dem Zusammenwirken dieser zwei entgegengesetzten Bewegungen, welche in schiefem Winkel zu einander stehen, hervorgeht, vielmehr eine Schraubenlinie. Wie sich daraus die im Vorigen angegebene verkehrte Erscheinung wirklich unter den gegebenen Voraussetzungen erklärt, ist leicht abzusehen. In wie fern aber der Umlauf des Selbigen der schnellste ist, erhellt aus dem folgenden §., nach welchem er die tägliche Bewegung ausmacht und also nur 24 Stunden gebraucht, und dies ist denn nach dem Anm. 88 Gesagten auch die §. 46 nur erst im Allgemeinen dem Weltall als Ganzen zugetheilte Kreisbewegung. S. Böckh Kosm. Syst. S. 41—48, vgl. m. 24. Martin II, 75—78.

94) Alle übrigen Planeten erhalten also ihr Licht erst von der Sonne. Im Staat X, p. 616 E. f. wird dies freilich ausdrücklich nur vom Monde gesagt.

95) D. h., wie schon Alkinoos Einl. in d. plat. Lehre C. 14 erklärt, dann, wann alle Planeten in demselben Zeichen des Thierkreises stehen oder, mit andern Worten, ihre Mittelpunkte in demselben Halbmesser der Weltkugel liegen. Vgl. Martin II, 78—80.

96) Vgl. Anm. 46.

97) Es sind, wie schon das Anm. 94 Bemerkte lehrt, die Fixsterne gemeint, die also alle dem „ungetheilten" (§. 51) Kreislaufe des Selbigen oder, mit andern Worten, der äußersten Kugeloberfläche der Welt angehören (s. Anm. 88), während die andern Diakosmen alle nur ein Gestirn in sich tragen. Vgl. auch Anm. 83. Das „Mächtigste" aber ist dieser Kreislauf als der des Weltganzen, welcher auch die Planetenbahnen mit beherrscht (Anm. 93). Wenn aber Platon hier nur die Fixsterne unter dem Namen des „Göttlichen" begreift, als ob die Planeten und die Erde, was doch von der letzteren gleich nachher vielmehr geradezu gesagt wird (§. 64), nicht auch Götter wären, so erklärt sich dies aus dem Verlaufe der bisherigen Darstellung. Nach der ganzen Anlage derselben folgt die Bildung des Besonderen und Niedrigeren immer erst auf die des Allgemeineren, Höheren, und darnach hätte die der Planeten auch erst auf die der vollkommeneren Fixsterne folgen müssen. Platon war aber gezwungen, hier dies Gesetz zu durchbrechen, weil die Zeit unmittelbare Folge der räumlichen Bewegung, d. h. der Entstehung der Weltseele und des nur erst elementarisch gegliederten Weltkörpers (s. Anm. 76, 83, 86), andererseits aber in ihrer bestimmten Gliederung an die Planeten gebunden ist, so daß deren Entstehung vorweggenommen werden mußte. Daher der absichtlich hier gewählte schielende Ausdruck, welcher die Planeten hier gleichsam noch einmal nach den Fixsternen entstehen läßt. Deutlicher als je zuvor zeigt sich daher hierin, daß die ganze zeitliche Abfolge im Timaios nur ein Bild der logischen ist.

98) D. h. die Achsendrehung (vgl. Anm. 76, 83). S. über diesen ganzen Abs. Böckh Kosm. Syst. S. 58 f. Martin II, 80—85.

99) D. h. jeder Fixstern wird außer seiner eigenen besondern

Achsendrehung in der täglichen Bewegung des Weltalls, welche eben dessen Achsendrehung ist, mit herumbewegt.

100) S. §. 74.

101) Denn wenn sie sich auch mit der ganzen Weltkugel herumdrehen (Anm. 99), so verändern sie doch damit ihren Platz innerhalb derselben nicht, wie die Planeten; es ist also dies nicht eine absolute, sondern nur eine relative Ortsveränderung (Martin II, 84 f.).

102) Da Platon den Planeten nicht ausdrücklich eine Achsendrehung beilegt, so ist auch kein Grund, sie mit Prokl., Martin II, 83 und Böckh anzunehmen; vielmehr wird dieselbe wirklich ein neuer Vorzug der Fixsterne vor ihnen sein sollen. Denn wenn Böckh das, was soeben über die zwiefache Bewegung gesagt ward, von allen Sternen faßt und erst mit §. 64 die Unterscheidung von Fixsternen und Planeten eintreten läßt, so verstößt dies gegen den Anfang von §. 63 und den Anm. 97 entwickelten Zusammenhang; richtiger urtheilt in dieser Beziehung Martin II, 84.

103) Eine neue nothwendige Abweichung von der Anm. 97 dargelegten Regel, weil die Erde als feste Mitte des Weltalls der eigentliche Ausgangspunkt und die Voraussetzung aller kosmischen Bewegungen ist, zunächst der alle andern umfassenden täglichen des Weltganzen selbst, daher „Wächterin" und sogar „Werkmeisterin von Tag und Nacht": Ersteres, „denn man lasse sie ihren Posten verlassen, so giebt es nur Licht, nicht mehr Tag und Nacht" (Böckh Kosm. Syst. S. 69), Letzteres „par son énergique existence, c'est à dire par son immobilité même" (Martin II, 88), denn sie setzt der täglichen Bewegung des Himmels beständig eine gleiche Kraft in entgegengesetzter Richtung entgegen. Ihr Mangel an kosmischer Bewegung schließt also auch einen eigenthümlichen Vorzug in sich. S. folgende Anm.

104) Daß auch die Erde eine dieser Gottheiten sei, mußte hier ausdrücklich hervorgehoben werden, damit man nicht aus ihrem Mangel einer äußern Kreisbewegung auch auf den von Bewegung überhaupt und folglich Beseelung und Vernunft in ihr zurückschließe. Die Erde bedarf vielmehr einer inneren bewegenden Kraft schon zu dem Zwecke, um der täglichen Bewegung des

Alls dergestalt Widerstand leisten zu können, daß sie nicht, wie alle übrigen Weltkörper, mit von ihr fortgezogen wird. Aber die Kreise der Erdseele bewegen sich nur im Innern der Erde gerade wie die der menschlichen Seele im Gehirn. S. Böckh Kosm. Syst. S. 75, vgl. 68—71.

105) Im Gegensatz gegen die im Umkreise des Weltalls (§. 63) befindlichen Fixsterne; es sind also außer der Erde nur noch die Planeten gemeint, eben so wie im Folgenden nur von den letztern die Rede ist.

106) Da alle sonstigen an dieser Stelle berührten Verhältnisse lauter Gegensatzpaare bilden, so müssen auch die Reigenbewegungen (χορεῖαι) und Begegnungen (παραβολαί) ein solches sein. Der erstere Ausdruck ist von dem Pythagoreer Philolaos entlehnt, welcher die Kreisbewegungen der Gestirne um die von ihm angenommene Weltmitte, nämlich das Centralfeuer, mit ihm bezeichnete (Böckh Philol. S. 94 ff.). Da aber bei Platon die Planeten sich vielmehr in einer spiralförmigen Bahn bewegen, so wird das Verhältniß der verschiedenen Planetenbahnen zu einander in ihrer gemeinsamen Richtung von Westen nach Osten nach Maßgabe der größeren Länge oder Kürze der einzelnen Windungen ihrer Spiralen zu verstehen sein. Die Begegnungen oder Annäherungen aber sind das Ergebniß des Einholens und Eingeholtwerdens, wie es sich nach Maßgabe der in jenen Spiralen zugleich eingeschlossenen Bewegungen nach der entgegengesetzten Richtung hin gestaltet (§. 59), d. h., wie Prokl. richtig erklärt, der gegenseitige Stand zweier Planeten, die sich in derselben Länge, aber nicht in derselben Breite befinden, oder, mit andern Worten, die gleichzeitig auf- oder untergehen.

107) Platon deutet mit diesen Ausdrücken auf die Apokatastase, d. h. die Rückkehr zu demjenigen Sternbilde hin, von welchem der Umlauf ausging. Vgl. Böckh Kosm. Syst. S. 60.

108) D. h. die Conjunctionen und Oppositionen.

109) Hier ist also von den gegenseitigen Verbergungen (namentlich Sonnen- und Mondfinsternissen) und Wiedererscheinungen die Rede.

110) Platon verwirft also die Sterndeutung als auf bloßer Unkunde der mathematisch-astronomischen Gesetze beruhend.

111) Planetarien. Von einer solchen vom Archimedes angefertigten „Sphära" erzählt Cicero wiederholt, Tusc. I, 25, 63. N. D. II, 35. De rep. I, 14, wie Stallbaum bemerkt.

112) Die sie nämlich selbst bereits Abbilder von der Idee des ζῶον sind.

113) D. h., wie das Folgende lehrt, die Götter der Volksreligion. Die unverkennbare Ironie, mit welcher Platon sich über sie ausspricht, zeigt deutlich, daß er nicht an sie glaubt. Trotzdem muß er ihnen auch hier eine Stelle einräumen wegen des Zusammenhanges seiner Naturlehre mit seiner Staatslehre (Einl. S. 646 ff.). Denn da sein Musterstaat ein hellenischer sein soll (ebendas. S. 648), so soll in ihm auch der vaterländische Götterdienst bestehen bleiben und die Bestimmung mancher Punkte dem delphischen Apollon überlassen werden (Staat IV, p. 427 B. f. V, p. 461 E. VII, p. 540 C.) Es gehört das mit zu den „erlaubten Lügen", von denen vielfach in den Büchern vom Staate die Rede ist. Vgl. bes. Zeller Phil. d. Gr. II, S. 306 ff. Platon nennt diese Götter daher auch nur δαίμονες, nicht θεοί.

114) Die ganzen Stämme der Griechen oder wenigstens die edlen Geschlechter derselben leiteten ihre Abkunft in letzter Beziehung immer von irgend einem Gotte ab. S. Stallb. z. d. St.

115) Von wem die Version der Theogonie, welcher Platon hier folgt, herrührt, ist unbekannt; jedenfalls ist es nicht, wie Prokl. und Chalcid. und Neuere wollen, die der Orphiker, und auch von der hesiodischen weicht sie in manchen Punkten ab.

116) Letzteres sind die Volksgötter, und auch in dieser Bezeichnung derselben liegt wieder Ironie, denn eben den Glauben an solche vorübergehende Göttererscheinungen tadelt Platon im Staat II, p. 380 ff. aufs Heftigste.

117) Unter den vielen verschiedenen Erklärungen der Anrede θεοὶ θεῶν kann (worauf man bisher viel zu wenig geachtet hat), nur diejenige die richtige sein, welche zugleich dem grammatischen Wortsinne und dem Zusammenhange der bisherigen Darstellung

entspricht. Der erstere ist offenbar „Götter, die ihr Söhne von Göttern seid", hinsichtlich der philosophischen Bedeutung hieron aber dürften nach §. 62, vgl. m. §. 55, diejenigen unter den Neuplatonikern Recht haben, welche nach Prokl. unter den letzteren Göttern die Ideen verstanden und durch die Abkunft von ihnen das Verhältniß des Abbildes zum Urbilde bezeichnet fanden. In letzter Beziehung ist freilich nur der höchste Gott selbst ihr Urheber (Stallbaum bezieht daher das θεῶν auch nur auf ihn allein nach einer sehr gewöhnlichen griechischen Ausdrucksweise = dii divino satu orti), aber zunächst sind dies für jedes Ding die Ideen, in denen es inhärirt, weil es eben dadurch seine Existenz hat, für das All folglich alle Ideen, und jeder Weltkörper ist nach der ganzen bisherigen Darlegung eben wieder ein All im Kleinen. Gerade dies Letztere ist es daher wohl, was Platon kurz durch diesen Ausdruck andeuten will.

118) Diese „Werke" sind, wie das Folgende zeigt, wiederum eben die angeredeten Götter selbst.

119) D. h. eure Seelen (§. 59).

120) D. h. der vernünftige Theil der menschlichen Seele.

121) Den Grund und die Bedeutung hievon giebt d. Einl. S. 649. Vgl. aber auch Anm. 124.

122) Diese Worte zeigen, daß diese ganze Anrede nur scheinbar (was wegen des Anm. 113 Gesagten nöthig war) auch an die Volksgötter, in Wahrheit aber lediglich an die Gestirne gerichtet ist, s. Zeller (am dort angef. O.); denn hierin liegt deutlich, daß der Körper jedes Einzelwesens nur ein besonderer Theil von dem Körper des Gestirnes ist, das es bewohnt, und sich nach seinem Tode auch wieder in denselben auflöst.

123) D. h. die Bestandtheile (nach dem ersten und zweiten Mischungsakt) sind zwar dieselben, aber nicht mehr in derselben ursprünglichen Gestalt, sondern in der, welche sie innerhalb der Weltseele angenommen haben. Oder mit andern Worten: während die letztere sich unmittelbar zu den Ideen, und zwar zunächst zur Idee der Seele, inhärirend oder wie das Abgeleitete zum Ursprünglichen verhält, so die vernünftigen Einzelseelen zunächst erst

zu ihr und dadurch erst mittelbar auch zur Idee. „Vom zweiten und dritten Range“ sagt aber Platon, weil noch genauer in der gleichen Weise erst die Seele des Gestirns, welchem sie angehören, dazwischentritt und mithin eigentlich vielmehr dieser der zweite Rang gebührt. Durch diese kurze Andeutung wird so auch das Verhältniß der Sternseelen zur Weltseele nachgeholt, indem §. 59 der Zusammenhang ohne störende Unterbrechung nur eine rasche Angabe überhaupt des Vorhandenseins der ersteren erlaubte.

124) Die Darstellung geht schrittweise vom Allgemeineren zum Einzelnen fort. Zunächst bildet die Gesammtheit der vernünftigen Wesen auf allen Gestirnen ein einiges großes Ganzes, dessen Zusammenhang durch die Unsterblichkeit und Seelenwanderung erhalten wird (s. d. Einl. S. 649); sodann aber bildet das geistige Leben derselben auf jedem Weltkörper wieder einen besonderen Kreis, eine besondere Einheit für sich, jener ist der Schauplatz einer anderen Art geschichtlichen Lebens und geschichtlicher Entwickelung. Bis hieher nun erstreckt sich noch die unmittelbare Thätigkeit des Weltbildners selbst, d. h. dies Alles ist noch vom unmittelbaren Einflusse der Ideen und des gesammten Weltzusammenhangs abzuleiten. Das vernünftige Individuum endlich bildet in sich selber den dritten und engsten Kreis, wird aber in seiner bestimmten Gestaltung durch seinen Körper und die beiden mit ihm zusammenhängenden und zwischen ihm und der Vernunft vermittelnden niederen Seelentheile bedingt, und dieses Alles gestaltet sich an ihm wieder nach der besonderen Beschaffenheit des Gestirns, auf welchem das Individuum lebt und von welchem es ein Theil ist, mythisch ausgedrückt: es wird der Anordnung der gewordenen Götter überlassen, s. bes. §. 72. Zu dieser Anordnung gehört nun nothwendig die Vertheilung des gesammten geistigen Einzellebens auf jedem Gestirn, oder so zu sagen, der gesammten „Einzelseelensubstanz“ desselben unter die verschiedenen Individuen. Platon findet dies, als etwas Selbstverständliches, nicht besonders anzumerken nöthig, sondern es ist dies in dem allgemeinen Ausdrucke §. 72 mit enthalten; aber diese Auslassung ist Schuld daran gewesen, daß man bisher den ganzen Zusammenhang verkannt und bald unter den § 69 gebildeten Seelen noch erst die der Gestirne (Böckh Kosm. Syst. S. 73 und Wagner L. U.), bald schon die der

Individuen (Zeller II, 262 f. u. A.), deren aber jeder Weltkörper doch wahrlich mehr als ein einziges zählt, oder, wenn man annähernd das Richtige gefunden, doch eine befremdliche Lehre hierin erblickt hat (Martin II, 151 f., vgl. I, 365 nach Prokl.), Letzteres, indem man verkannte, daß die ganze zeitliche Einkleidung hiebei nur dem Mythos angehört und daß diese „Einzelseelensubstanzen“ nie für sich als solche existiren und existirt haben, sondern immer nur in und mit den Individuen. Platon selbst nennt sie daher auch nur „Samen und Keime“ (§. 68) und läßt im Folgenden die ihnen vom Weltbildner ertheilte Verkündigung so halten, daß sie nur dann einen Sinn hat, wenn sie durch Anticipation bereits als in die Individuen vertheilt gedacht werden. Dem entsprechend werden denn auch (s. Martin) die Adjectiva und Pronomina auf sie bald im Femin. (als auf ψυχαί), bald im Neutr. (als auf ζῶα), bald endlich im Mascul. (als auf ἄνθρωποι) angewandt, was freilich in der Uebersetzung verloren geht. Es ist hiemit ganz ähnlich wie mit der secundären Materie. Auch daß unter den „Sternen“ hier wohl nur die Fixsterne zu verstehen seien (Zeller a. a. O.) ist unrichtig, s. Anm. 126.

125) Alle menschliche Erkenntniß ist nämlich nach Platon nur Rückerinnerung an dasjenige, was wir einst in einem vollendeteren Zustande der Präexistenz, wie er hier geschildert wird, geistig geschaut haben.

126) D. h. (um auch hier wieder die zeitlich-mythische Einkleidung abzustreifen) der Antheil aller vernünftigen Einzelwesen an der Vernunft ist der letzten Befähigung nach ein gleicher, wenn auch schon das Leben auf den vollkommeneren oder unvollkommeneren Himmelskörpern (nach der vor. Anm.) eine Ungleichheit hervorbringt; denn selbst ein menschlicher Geist kann durch ein philosophisches Leben sich die Fähigkeit erwerben, nach dem Tode zu den vollkommensten aller Gestirne überzugehen. Da die vernünftigen Bewohner anderer Himmelskörper hiernach mit den Menschen wenigstens nahe verwandt sind, so wird im Folgenden nur von diesen, als den einzigen uns näher bekannten, gesprochen.

127) Nach §. 57 die Planeten, nach §. 60 aber auch der Fixsternhimmel mit seinen Welten.

128) Nur die Versetzung der Seelen auf die Erde als den unvollkommensten und am Meisten dem Flusse des Werdens ausgesetzten Weltkörper wird also auch als eine eigentliche Verbindung derselben mit einem Leibe behandelt, wozu noch der Anm. 126 angegebene Grund kommt. Aber der Ausdruck ist dabei absichtlich unbestimmt gehalten; auch das Leben auf den anderen Gestirnen ist nur ein „seligeres", also keineswegs körperloses, sondern nur mit einem vollkommeneren Körper verbundenes. Vgl. Anm. 135.

129) Auch dies, so wie das Folgende, ist nicht wörtlich zu nehmen, sondern nur Symbol für die größere Unvollkommenheit des weiblichen Geschlechts und sodann dafür, daß unverständige und schlechte Männer andererseits aber auch wieder tief unter den Weibern von entgegengesetzter Beschaffenheit stehen und dem Zustande der Thierheit sich nähern.

130) D. h. seines Körpers (vgl. §. 42 f.) und der mit ihm zusammenhängenden sinnlichen Begierden.

131) S. Anm. 127. Böckh Kosm. Syst. S. 71—73 bezieht „die übrigen" nur auf den Mond, indem die Erde gar kein Werkzeug der Zeit sei; nach Martin II, 152 dagegen ist sie es in der Anm. 103 angedeuteten Weise.

132) Der griechische Ausdruck enthält eine von Martin II, 153 erkannte, durch die mythische Darstellung gebotne und daher wohl beabsichtigte Zweideutigkeit. Gott ist nach dieser Darstellung durch die nur einmalige Weltbildung aus der ewigen Gleichmäßigkeit seiner Thätigkeit herausgetreten und kehrt nunmehr in sie zurück. Zugleich aber läßt der Ausdruck den wahren Sinn durchschimmern, daß Gott während seiner weltbildenden Thätigkeit gleichwohl in sich selbst verharrt, d. h. daß dieselbe vielmehr eine dauernde, anfangs- und endlose Schöpfung ist.

133) Vgl. Anm. 122 u. 130.

134) Vgl. §. 59 u. 67 mit Anm. 119. Die „kleinen Stifte" im Folgenden bezeichnen daher die Menschenseelen; denn zwar hat jeder Mensch nur drei Seelentheile, aber namentlich in dem dritten derselben eine Menge sich vielfach durchkreuzender ungleichmäßiger Stimmungen, Verhältnisse und Erregungen (vgl. §. 70).

135) Dies Bild ist dem alten Philosophen Herakleitos entlehnt, welcher das von ihm behauptete ewige Werden aller Dinge als ein Fließen derselben bezeichnete. Demselben Flusse sind nun freilich auch die Gestirne, als Theile der Erscheinungswelt, ausgesetzt, aber sie ergänzen die sich von ihnen abtrennenden Massen immer wieder in sich in ganz gleicher Weise, während der menschliche Körper wächst und abnimmt. Das Universum endlich als solches hat diesen Fluß des Werdens nur in seinen besonderen Theilen, als Ganzes dagegen steht es über ihm (§. 44—46). Die abweichende Beschaffenheit des Menschenkörpers rührt nun (vgl. Anm. 124—126) von der seines Weltkörpers her, d. h. die Erde theilt zwar als Ganzes die obige Eigenschaft der Gestirne, aber in ihren Theilen waltet ein heftigerer Kampf der vier sogenannten Elemente — und folglich des Werdens — gemäß ihrer veränderten Zusammensetzung aus denselben; denn nach §. 63 bestehen die Fixsterne vielmehr größtentheils aus Feuer, also mit einem schwächeren Beisatz der anderen Elemente, und von den Planeten gilt nach §. 60 das Gleiche, nur daß der letztere Beisatz hier schon stärker ist, am Wenigsten in der Sonne, am Stärksten in dem der Erde zunächst gelegenen Monde (s. Anm. 94), wie schon Prokl. und andere alte Ausleger erkannten und eben so Martin II, 143 f.

136) Dieses ursprüngliche Chaos aller Seelen- und Körperbewegungen beim Menschen ist der Zustand eines Kindes, ehe es gehen gelernt hat.

137) D. h. die seines eignen Körpers.

138) Man hüte sich auch hier vor einer buchstäblichen Auffassung, welche dem Platon die Thorheit aufbürden würde, als ob auch im Inneren des menschlichen Kopfes (denn dieser ist ja der Sitz der denkenden Seele) sich kleinere Körper nach demselben Verhältnisse wie die Gestirne im Weltall herumbewegten. Es soll hiemit vielmehr nur gesagt sein, daß auch das vernünftige Denken des Menschen ein harmonisches und dem der Weltseele analoges ist, und daß es eben so die innere Circulation im Gehirne nach sich zieht, wie das letztere die äußere der ganzen Weltkörper.

139) D. h., wie Martin II, 155 erklärt: während die Masse äußerer Eindrücke und sinnlicher Erregungen den Geist zerstreut

und verwirrt und so den Umläufen des vernünftigen Denkens ihre Herrschaft entzieht, so spannen sie doch bei besonderer Heftigkeit dabei zugleich oft die Gesammtheit der höchsten Geisteskräfte dergestalt zu ihrem Dienste an, daß sie sich dabei der ganzen Seele bemächtigen. Indem nun so jene Geisteskräfte dabei in der äußersten Thätigkeit sind, scheinen sie zu herrschen, während sie doch in Wahrheit der Sinnlichkeit dienen. Mit andern Worten: die sinnlichen Erregungen ziehen den Geist von aller Energie für das Wahre und Rechte ab und treiben ihn dagegen, sich mit aller Energie auf das Verkehrte und Schlechte zu werfen.

140) In der nächsten Zeit nach der Geburt und überhaupt noch in der Zeit der Kindheit und des körperlichen Wachsthums schlummern noch die geistigen Regungen. Vgl. Anm. 136.

141) Nämlich den Leib.

142) Denn die Bewegung nach vorne, freilich nicht als geradlinige, sondern als kreisende, haben ja auch die Fixsterne (§. 63).

143) Das Folgende zeigt, daß es dies erst durch die Verbindung mit dem aus dem Auge ausströmenden Lichte wird; nicht als ob es nicht auch schon an sich ein Körper wäre, aber wir vermögen als einen bestimmten Körper, als einen Körper von bestimmter Beschaffenheit nach §. 135 (Anm. 234) nur den aufzufassen, welcher die Eigenthümlichkeit hat auf unsere Sinne einzuwirken. (Martin II, 156 f.)

144) Nämlich vermöge des von ihnen ausströmenden Feuers.

145) Mit welchem er seinerseits wieder durch das beständig vom Auge ausfließende Licht in Verbindung steht. Dürfen wir Pseudo-Plut. De plac. phil. IV, 14, 3 trauen, so hatten schon die Pythagoreer die Ansicht aufgestellt, daß das Sehen dadurch zu Stande komme, daß Licht aus den Augen ausströme und dadurch die Gegenstände beleuchtet und so ihre Gestalt und Farbe erkenntlich gemacht würden. Empedokles aber schloß sich nach Aristot. De sens. 2 bald dieser Ansicht an, bald lehrte er, daß die Gesichtswahrnehmung in dem Eindringen gewisser Ausflüsse (ἀπορροαί) der Dinge in die Poren des Auges bestehe, ohne beiderlei Erklärungen recht mit einander in Einklang zu setzen. Die platonische

Theorie ist dagegen eine wirkliche Vermittlung von beiden. Vgl. Martin II, 157—163.

146) Platon sieht nämlich den Sehstrahl offenbar als einen Ausfluß der Lebenswärme an, denn die Wärme betrachtet er bereits als eine Art von Feuer §. 124. Unter dieser Voraussetzung erklärt sich der hier angenommene Vorgang namentlich aus §. 137, vgl. §. 220 f.

147) Vgl. §. 170 ff. Anm. 283.

148) D. h. der Sehstrahl und der Lichtstrahl des gesehenen Objekts treffen dann nicht, wie bei der direkten Gesichtswahrnehmung, von entgegengesetzter Seite her in einer geraden Linie (§. 80), sondern von derselben aus in einem Punkte des Spiegels, folglich in einem Winkel zusammen. In wie fern diese Veränderung eine vielfältige ist, erklärt das Folgende. (Weder Stallbaum und Wagner L. U., noch Martin verstehen den so ganz einfach zu deutenden Ausdruck πολλαχῇ μεταρρυθμισθέντος richtig.)

149) D. h. wenn Jemand sein eignes Gesicht im Spiegel sieht (Martin II, 164).

150) Dies ist bekanntlich in Planspiegeln (und auch in Convexspiegeln, nur daß in ihnen das Spiegelbild kleiner wird als der Gegenstand selbst) der Fall.

151) D. h. der Sehstrahl des rechten Auges trifft mit dem Lichtstrahl von der linken, der des linken mit dem von der rechten Seite des sich abspiegelnden Gegenstandes in einem Winkel zusammen. Es liegt dieser falschen Erklärung eine ganz richtige Voraussetzung unausgesprochen zu Grunde, daß nämlich diese beiden Winkel in einer Ebene liegen, welche auf der Oberfläche des Spiegels senkrecht steht, und daß die beiden Schenkel eines jeden, falls jene Oberfläche eine plane ist, mit der Linie, in welcher jene Ebene dieselbe durchschneidet, falls sie dagegen eine krumme ist, mit der Normale gleiche Winkel bilden. Aber die neuere Theorie bestimmt jene beiden Schenkel physikalisch anders, nämlich als den in den Spiegel einfallenden und den von ihm zurückgeworfenen (reflektirten) Lichtstrahl; jener Satz ist also nach ihr die Gleichheit des Incidenz- und des Reflexionswinkels. S. Martin II, 163—166.

152) „In der Mitte also vertieft geworden ist, d. h. in Concavspiegeln" (Wagner L. U.).

153) D. h. so, daß die Erhöhungen nicht an den Seiten, sondern oben und unten sind, mithin derselbe Spiegel jetzt in horizontaler, vorhin in vertikaler Lage. Die hohle Oberfläche desselben gewinnt man durch Halbirung einer cylindrischen Röhre vermittelst eines Längendurchschnittes derselben in der Richtung eines Durchmessers ihrer Grundfläche. Genaueres s. b. Martin II, 166—170.

154) Dieselbe Theorie der direkten Gesichts- wie der Spiegelbilder deutet Platon auch schon Sophist. p. 266 C. und weniger klar Theät. p. 156 C. D. an (Martin II, 158 f.).

155) Dies ist neben den gleichzeitigen Materialisten auch gegen die ältere Philosophie überhaupt gerichtet.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 7

Griechiſche Proſaiker

in

neuen Ueberſetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Oſiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Conſiſtorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertſiebenundſiebenzigſtes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'ſchen Buchhandlung.

1856.

Platon's
Werke.

Vierte Gruppe:

Die Platonische Kosmik.

Siebentes Bändchen.

Timaios,

übersetzt

von

Dr. Franz Susemihl,
Privatdocent in Greifswald.

Zweites Bändchen.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1856.

Timaios oder von der Natur.

(Fortsetzung.)

17. (§. 88.) In dem bisher Durchgegangenen sind denn nun, Weniges nur noch ausgenommen, die Wirkungen der Vernunft dargelegt worden, wir müssen nun aber auch das, was durch die (blinde) Nothwendigkeit entsteht, in unserer Erörterung niederlegen. Denn [p. 48] die Entstehung dieser Welt war ja eben eine gemischte, indem sie aus einem Zusammentreten der Vernunft und der Nothwendigkeit hervorging, jedoch herrschte dabei die Vernunft über die Nothwendigkeit, dadurch daß sie dieselbe überredete, das Meiste von dem, was da entstand, zum Besten zu führen,[156]) und so kam demgemäß und auf diesem Wege durch die von vernünftiger Ueberredung besiegte Nothwendigkeit im Anfange dieses All so, wie es ist, zu Stande. Wenn also Jemand die Entstehung desselben darstellen will, wie sie wirklich vor sich gegangen ist, so muß er auch seiner Darstellung beifügen, wie weit auch die ziel- und zwecklos umherschweifende Ursache ihrer Natur nach wirklich mit dazu beigetragen hat. (§. 89.) Hieher müssen wir also wiederum zurückgehen und, nachdem wir für eben diese Dinge einen anderen, passenderen Anfang aufgesucht haben, über die vorliegenden Ge-

genstände wiederum ebenso, wie vorhin über die voraufgehenden, (von da aus) noch einmal von vorne anfangen; wir müssen nämlich betrachten, welches vor der Entstehung der Welt die Natur des Feuers, des Wassers, der Luft und der Erde an sich war und in welchem Zustande sie sich damals befanden. [157]) Denn bis jetzt hat noch Niemand ihre Entstehungsweise erörtert, sondern gerade als ob wir wüßten, was denn eigentlich das Feuer und überhaupt ein Jedes von ihnen ist, pflegen wir sie als Urstoffe hinzustellen und die Elemente des Weltalls zu nennen, während es ihnen doch nicht einmal zukommt, wenn man auch nur ein wenig darüber nachdenkt, auch nur in der Weise, wie *) die Sylben (im Worte), sei es selbst mit bloßer Wahrscheinlichkeit Urbestandtheilen gleichgesetzt zu werden. [158]) Was wir nun aber unsererseits dabei zuleisten haben, ist folgendermaßen festzustellen. (§. 90.) Der (eigentliche) Urgrund aller Dinge oder aber die Urgründe — oder wie es sich damit verhalten mag — werden (als solche) [159]) nicht der Gegenstand unserer gegenwärtigen Darstellung sein, und zwar aus keiner andern Ursache, als weil es zu schwer ist, nach dem ihr zu Grunde gelegten Verfahren meine Ansicht hierüber kund zu thun. Und so möget weder ihr begehren, daß ich hierüber sprechen soll, noch würde ich selbst mich zu überreden vermögen, daß ich ein Recht hätte, ein so schwieriges Unternehmen anzugreifen. Indem ich vielmehr das festhalte, was ich gleich im Anfang hervorgehoben habe, die möglichste Wahrscheinlichkeit meiner Erörterungen, werde ich versuchen, auf eine hieran hinter Nichts **) zurückstehende, sondern vielmehr Alles ***) übertreffende Weise von Anfang an über das Einzelne und das Gesammte zu reden. Gott also wollen wir auch jetzt bei

*) οὐδ' ἂν ὡς nach Hermanns Verbesserung mit Wagner L. U.
) und *) Oder: „Niemanden" und „Alle" („alle Andern"), wie Schneider übersetzt.

(diesem neuen) Beginne unserer Auseinandersetzung anrufen, daß er uns glücklich durch diese fremdartige und ungewöhnliche Darstellungsweise [160]) hindurchführen und uns zur wahrscheinlichen Ansicht verhelfen wolle, und dann (wirklich) von Neuem beginnen.

18. (§. 91.) Dieser neue Anfang (unserer Erörterung) über das All erfordert nun eine weitere Unterscheidung als der frühere. Damals nämlich unterschieden wir zwei Gattungen, [161]) jetzt aber haben wir noch eine neue dritte aufzuweisen. Jene zwei nämlich reichten für unsere damalige Betrachtungsweise hin, die eine gleichsam als das Urbild zu Grunde gelegt, nur dem Denken erfaßbar [p. 49] und stets auf gleiche Weise seiend, die andere die Nachahmung des Urbildes, dem Entstehen unterworfen und sichtbar; eine dritte aber unterschieden wir damals noch nicht, sondern meinten, daß jene beiden hinreichen würden. [162]) Nun aber scheint der Verlauf unserer Erörterung uns zu nöthigen, daß wir eine schwierige und dunkle Gattung durch unsere Darstellung klar zu machen suchen. Welche Bedeutung also hat man als die ihr wesentliche ihr beizulegen? Die vor allen, daß sie die Aufnehmerin und gleichsam Amme alles Werdens ist. (§. 92.) Allein ist dies auch richtig, so bedarf es doch noch einer genaueren Erklärung von ihr; aber eine solche ist schwierig, zumal weil zu diesem Zwecke nothwendigerweise zuvor die Zweifel hinsichtlich des Feuers und der mit ihm auf Einer Linie stehenden Stoffe erörtert werden müssen. Nämlich von einem jeden derselben zu bestimmen, welchen von ihnen man in der That vielmehr Wasser und nicht Feuer zu nennen hat, oder überhaupt, welchem beliebigen anderen man gerade einen bestimmten von jenen Namen und nicht vielmehr den aller anderen oder eines einzelnen von ihnen zu geben hat, und zwar so, daß man sich dabei einer zuverlässigen und sichern Bezeichnung bediene, ist schwierig. Doch wie meinen wir denn wohl eben dies und in wie fern können wir

darüber mit Fug und worüber denn eigentlich dabei im Zweifel sein? (§. 93.) Nun zuvörderst, was wir eben noch Wasser genannt haben, das sehen wir, wie wir glauben, wenn es sich verdichtet, zu Steinen und Erde werden, [163]) wenn es dagegen sich verflüchtigt und auflöst, wiederum zu Hauch und Luft, die Luft aber, wenn sie sich entzündet, zu Feuer, und das Feuer umgekehrt, wenn es concentrirt wird und erlischt, sehen wir wieder in die Gestalt von Luft übergehen, und die Luft wiederum, wenn sie sich zusammenzieht und verdichtet, in Wolke und Nebel, und daraus sehen wir denn, wenn sie noch mehr zusammengepreßt werden, flüssiges Wasser und aus dem Wasser aufs Neue Erde und Steine hervorgehen, so daß alle diese Stoffe, wie es scheint, einen Kreislauf des Werdens aus einander beschreiben. Wenn sie nun aber so niemals bestimmt als dieselbigen erscheinen, von welchem unter ihnen könnte man da mit Sicherheit behaupten, daß er eben nur dieser und nicht gerade so gut auch ein anderer ist, ohne sich vor sich selber zu schämen! (§. 94.) Nein, dem ist nicht so, sondern bei Weitem am Sichersten werden wir Folgendes über sie festsetzen. Von Allem, was wir bald so und bald anders werden sehen, wie zum Beispiel das Feuer, werden wir niemals sagen: dies ist Feuer, sondern stets nur: in dieser Beschaffenheit ist dies Feuer, und nicht dies ist Wasser, sondern in dieser Beschaffenheit ist dies Wasser, und überhaupt keins von diesen Dingen so bezeichnen, als ob es irgend eine bleibende Beschaffenheit hätte, welche wir ja eben dadurch anzeigen wollen, wenn wir auf Etwas hinweisen und uns dabei des Ausdruckes „dies (ist)" und „das (ist)" *) bedienen. Denn es sieht die Ausdrücke „dies (ist)" und „das (ist)" und „diesem (Gegenstande

*) τοῦτο (statt τὴν τούτου) aus Paris. A. mit den Zürichern, Schneider, Hermann, Wagner L. U.

kommt etwas zu)" und überhaupt alle, mit denen wir es als etwas Bleibendes bezeichnen, und hält ihnen nicht Stand, und daher darf man von keinem einzigen von diesen Gegenständen sagen: „dies ist das und das," wohl aber darf man auf jedes einzelne und auf alle insgesammt die Bezeichnung anwenden: „in dieser Beschaffenheit sind sie das und das," weil sie nämlich einen stetigen Kreislauf von Beschaffenheiten durchmachen, und darf demnach mit einer dieser Beschaffenheiten durchweg zum Beispiel den Namen des Feuers verbinden und muß es überhaupt bei allen Dingen so machen, welche dem Werden unterworfen sind. (§. 95.) Worin aber alles Werdende, indem es ihm eingeprägt ist, zur Erscheinung kommt und worein es, aus derselben entschwindend, wiederum zurückgeht, [164]) davon allein darf man in seiner Aussage [p. 50] die Wendungen „dies ist" und „das ist" gebrauchen, wogegen wiederum Alles, was (schon) irgend eine Beschaffenheit hat, (z. B.) Wärme oder Weiße oder auch das Gegentheil, und alle andern hiemit zusammenhängenden Eigenschaften, keine dieser Bezeichnungen zuläßt. Doch ich will mich bestreben dies noch deutlicher zu machen. Gesetzt es hätte Jemand sämmtliche (mathematische) Figuren aus Gold gebildet und führe dann unaufhörlich fort jede derselben in alle anderen umzubilden, und es zeigte dann Jemand auf eine derselben hin und fragte: „was ist das?", so würde bei Weitem die sicherste und richtigste Antwort sein „es ist Gold," dagegen dürfte man nicht sagen: „dies ist ein Dreieck oder irgend eine andere von den Figuren, welche in das Gold hineingebildet und in ihm entstanden sind," weil sie ja, eben erst gesetzt, auch schon sogleich wieder verändert werden, sondern müßte schon zufrieden sein, wenn der fragliche Gegenstand auch nur einen von einer dieser Figuren hergenommenen Ausdruck der Beschaffenheit mit einiger Sicherheit

aufnimmt. *) (§. 96) Das Gleiche gilt nun auch von derjenigen Wesenheit, welche alle denkbaren Gestalten an sich zuläßt. Sie muß immer als Einunddasselbe bezeichnet werden, denn sie tritt durchaus niemals aus ihrer Beschaffenheit heraus. Nämlich sie nimmt Alles auf und nimmt doch nie und in keiner Weise irgend eine Gestalt an, die irgend einer von Demjenigen ähnlich wäre, was in sie eingeht, sondern wie eine bildsame Masse liegt sie für ein Jedes zum Abdrucke bereit und läßt sich durch Alles, was in sie eintritt, in Bewegung setzen und in Gestalten kleiden, und dadurch erscheint sie denn bald in dieser und bald in jener Form. Was aber in sie eintritt und aus ihr heraustritt, sind stets Abbilder des Seienden, welche nach demselben abgeprägt sind auf eine schwer zu beschreibende und wunderbare Weise, welche wir späterhin weiter verfolgen wollen. [165]) (§. 97.) Für jetzt also haben wir drei Gattungen in Betracht zu ziehen, das Werdende, das, worin es wird, und das, dessen nachgebildetes Erzeugniß es ist, und dürfen denn auch die aufnehmende Gattung passend mit der Mutter, und die erzeugende mit dem Vater, die zwischen beiden stehende aber mit dem Kinde vergleichen, müssen endlich auch bedenken, daß, wenn ein Gepräge alle nur überhaupt möglichen Mannigfaltigkeiten zeigen soll, die Masse selbst, in welcher es abgedrückt werden soll, nicht wohl auf andere Weise hiezu vorbereitet sein kann, als wenn sie selber keine von allen jenen Gestalten an sich trägt, welche sie irgend woher aufnehmen soll. Denn wenn sie irgend einem von den Gegenständen ähnlich wäre, welche in sie hineintreten, so dürfte sie beim Herantreten und der Aufnahme von Gegenständen, welche von entgegengesetzter oder ganz verschiedenartiger Natur sind,

*) Den Grund, warum Platon gerade dies Bild wählt, siehe Anm. 182.

dieselben (nur) unvollkommen in sich abbilden, indem sie ihr eigenes Bild daneben zeigte. (§. 98.) Daher muß denn das, was alle Gattungen in sich aufnehmen soll, selber ohne alle Gestalt sein, gleichwie man, um wohlriechende Salben zu gewinnen, vor allen Dingen stets eben den zu Grunde gelegten Stoff mit den Mitteln der Kunst bearbeitet, indem man die Feuchtigkeiten, welche die Wohlgerüche aufnehmen sollen, selber möglichst geruchlos *) macht, und gleichwie Alle, welche in irgend einem weichen Stoffe Formen abdrücken wollen, durchaus keine bestimmte Form in demselben bestehen lassen, sondern ihm zuvor durch Ebnen die möglichste Glätte geben. In gleicher Weise also kommt es auch dem zu, [p. 51] welches die Abbilder von Allem, was da von Ewigkeit ist, **) in allen seinen Theilen wiederholt und in vollendeter Gestalt in sich aufnehmen soll, selber seiner Natur nach aller Gestalten zu entbehren. (§. 99.) Deßhalb dürfen wir aber als die Mutter und Pflegerin dessen, was sichtbar und überhaupt wahrnehmbar geworden ist, weder die Erde, noch die Luft, noch das Feuer, noch das Wasser bezeichnen, noch auch das, was aus ihnen, noch endlich das,

*) ἀώδη nach Baiters Vermuthung mit den Züricher, Hermann und Wagner L. U.

**) Die überlieferte Lesart τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων ist gegen die Einwendungen Wagners L. U. im vollsten Rechte und zeugt von ächt platonischer Feinheit. Zuerst muß nämlich im Gegensatz gegen die eben gewählten Beispiele ganz nackt das logische τῶν πάντων stehen, und die metaphysische Erklärung, daß diese πάντα eben die Ideen, die ἀεί ὄντα sind, konnte daher nur durch ein τε angeschlossen werden. Auch widerspricht dies durchaus nicht dem platonischen System: die Ideen sind wirklich bereits Alles, denn die Dinge haben eben nur in ihnen ihr — bedingtes — Sein. Nur läßt sich leider dieser so scharf zugespitzte Gedankengehalt im Deutschen nicht bestimmt genug wiedergeben.

woraus sie selber entstanden sind; [166]) vielmehr wenn wir sie als eine unsichtbare und gestaltlose, allaufnehmende Gattung betrachten, welche ganz seltsamerweise [167]) mit zu denjenigen Gegenständen gehört, die nur dem Denken zugänglich sind, und (daher) schwer zu begreifen ist, so werden wir nicht irren; so weit es aber nach dem früher Erörterten möglich ist in ihre Natur einzudringen, so wird man wohl am richtigsten diese Bestimmung treffen, daß als Feuer jedesmal der entzündete Theil derselben erscheine und als Wasser der feucht gewordene, und eben so daß sie als Erde und Luft in so weit erscheint, als sie Abbilder von ihnen [168]) in sich aufnimmt. (§. 100.) In genauerer Fassung aber haben wir dabei Folgendes hinsichtlich dieser vier Stoffe zu fragen, ob es ein Feuer an und für sich gibt und überhaupt alles Andere, von denen wir ein jedes so als an und für sich seiend zu bezeichnen pflegen, oder aber ob nur das, was wir sehen und was wir Alles sonst mit den Sinnen des Körpers wahrnehmen, bereits die Wahrheit, die wir in ihnen suchen, und einzig und allein Wahrheit hat und es außerdem schlechthin nichts Anderes giebt, so daß es nur ein eitler Wahn von uns wäre, wenn wir jedesmal von einem jeden Dinge eine nur dem Denken erfaßbare Idee als das Seiende annehmen, und dieselbe nichts als ein (leerer) Name wäre. Diesen gegenwärtigen Punkt nun ist es nicht geziemend unentschieden und unerforscht zu lassen, indem man sich mit der (bloßen) Versicherung begnügt, es verhalte sich (damit) so (oder so); andererseits aber dürfen wir eben so wenig unsere langwierige Erörterung durch eine (eben so) langwierige Zwischenuntersuchung noch weiter ausdehnen; wenn sich daher eine wirkliche und inhaltschwere Begriffsbestimmung, in wenig Worten ausgedrückt, uns zeigen wollte, so dürfte uns dies wohl das Allergelegenste sein. (§. 101.) Folgendermaßen gebe ich demnach meine Stimme ab: wenn Vernunft und richtige Vorstellung zwei verschiedene Arten sind, dann muß es schlechterdings jene für sich bestehenden Wesenheiten geben, die von uns nicht wahrgenommen, sondern nur erkannt werden; wenn dagegen, wie es Manchen scheint, die richtige Vorstellung sich gar nicht von der Vernunft unterscheidet, dann muß vielmehr Alles, was wir durch die Sinne des Körpers wahrnehmen, für das Sicherste gelten. Als zwei (verschiedene Arten) aber müssen sie bezeichnet werden, denn sie sind gesondert von einander entstanden und verhalten sich unähnlich zu einander. Denn die eine von ihnen entsteht durch Belehrung, die andere aber durch Ueberredung in uns, und die eine ist immer mit richtiger Ueberlegung verbunden, die andere aber ohne Ueberlegung, und die eine ist nicht veränderlich durch Ueberredung, die andere aber läßt sich durch sie verändern, und der einen, darf man behaupten, ist Jedermann theilhaftig, der (reinen) Vernunft aber nur die Götter und von den Menschen ein geringer Theil. [169]) (§. 102.) Verhält es sich aber hiemit also, so muß zugestanden werden, das Eine sei die stets auf dieselbe Weise sich verhaltende Art, unerzeugt und unvergänglich, weder in sich ein Anderes von anderswo her aufnehmend, noch selber in irgend ein Anderes eingehend, unsichtbar und auch sonst mittelst der Sinne nicht wahrnehmbar, die, deren Betrachtung dem vernünftigen Denken zu Theil geworden ist; die zweite aber, jener gleichnamig und ähnlich, sinnlich wahrnehmbar, erzeugt, in steter Bewegung, entstehend an einem Orte und wieder von da verschwindend, der Vorstellung mit Hülfe der Sinnenwahrnehmung erfaßbar; ein drittes aber wiederum immer die Gattung des Raumes, dem Untergange nicht unterworfen, welche Allem, was ein Werden hat, eine Stätte gewährt, selbst aber, den Sinnen unzugänglich, auch vom Geiste nur, so zu sagen, durch einen Bastardschluß [170]) erfaßt und kaum zuverlässig bestimmt wird, die, welche wir auch im Auge

haben, wenn wir träumen, es müsse doch nothwendig das, was ist, an einem Orte sein und einen Raum einnehmen, was aber weder auf der Erde noch sonst im Weltall sich befinde, sei überhaupt gar nicht vorhanden. (§. 103.) Alle diese Träumereien von solcher und von dem verwandter Art ziehen denn eben auch die wahrhaft seiende Natur in ihren Kreis hinein, welche doch (ihrerseits) nimmer schläft (und träumt), und so vermögen wir denn in Folge dessen, auch wenn wir erwachen, (noch) nicht die nöthigen Unterschiede zu machen und die Wahrheit zu ergreifen, daß nämlich dem Bilde zwar, da es auch nicht einmal seinen Zweck, um dessen willen es entstanden ist, in sich selber hat, [171]) sondern immer nur als Erscheinung eines Anderen umläuft, aus eben diesem Grunde zukommt, in einem Anderen zu werden, damit es doch irgendwie mit dem Sein verknüpft ist, oder aber gar nicht vorhanden zu sein. (daß) dagegen dem wahrhaft Seienden der ausgemacht richtige Satz zu Hülfe ommt, daß, so lange zwei Gegenstände von einander verschieden sind, unmöglich der eine von beiden in dem anderen entstehen und so dasselbe zugleich Eins und Zwei werden kann. [172])

19. (§. 104.) So gebe ich denn in der vorlieg nden Weise meine Stimme zu der wohlbegründeten Erklärung ab, welche im Wesentlichen darauf hinauslauft, daß das Sein, der Raum und das Werden drei gesonderte Gattungen bilden, die schon bestanden, ehe denn noch die Welt ward, [173]) und fernerhin daß die Amme des Werdens, in so fern sie sowohl feucht als auch ent ündet wird, und eben so auch die Gestalt von Luft und von Erde annimmt und nicht minder allen sonstigen hiemit zu'ammenhängenden Beschaffenheiten sich fügt, dem Anblicke alle möglichen Erscheinungen darbietet und, weil die sie erfüllenden Kräfte weder (einander) ähnlich, noch (mit einander) im Gleichgewichte sind, auch selber in keinem ihrer Theile sich im Gleichgewicht befindet, sondern, unregelmäßig

nach allen Seiten hin schwankend, bald von jenen in Erschütterung versetzt werde, bald ihrerseits wiederum durch ihre Bewegung jene in Erschütterung versetze. (§. 105.) Jene werden dann für ihr Theil durch die Bewegung, in welche sie dadurch gerathen, von einander gesondert, indem ein jedes von ihnen immer anderswohin getrieben wird als das andere, gleichwie, wenn man Getreide in Sieben und vermittelst der übrigen zur Reinigung desselben dienenden Werkzeuge durchschüttelt und auswerfelt, Alles was [p. 53] fest und schwer, und wiederum Alles was locker und leicht ist, an verschiedenen Stellen zu liegen kommt. Eben so wurden damals die vier Gattungen von der Aufnehmerin durchgeschüttelt, indem diese wie ein Werkzeug, welches Erschütterung hervorbringt, in Bewegung gesetzt wurde, und sonderten dadurch das Unähnlichste am meisten von einander ab, und drängten dagegen das Aehnlichste am meisten auf dieselbe Stelle zusammen, weßwegen sie denn auch bereits je einen verschiedenen Raum einnahmen, [174]) bevor noch das All aus ihnen zusammengefügt und dadurch in die Entstehung getreten war. (§. 106.) Doch ermangelten sie damals noch aller Ordnung und alles Maßes; so bald dagegen Hand an die Bildung des Weltalls gelegt wurde, so verlieh Gott zuerst dem Feuer, dem Wasser, der Luft und der Erde, die bisher zwar wohl schon gewisse Spuren von ihrer eigentlichen Beschaffenheit an sich trugen, aber sich doch (mit ihnen) in einem Zustande befanden, wie er eben bei keinem Gegenstande anders sein kann, so lange Gott von ihm fern ist, ihre bestimmten Formen nach Zahl und Gestalt. Daß er sie nun dabei aufs Schönste und Beste zusammenfügte, nachdem sie sich vorher nicht so verhalten hatten, das wollen wir hier, wie immer, vor allen Dingen als die Grundlage hinstellen, sodann aber muß ich ihre nähere Anordnung in einer ungewöhnlichen Weise [175]) euch zu beschreiben unternehmen; da indessen auch ihr auf denselben

Pfaden der Bildung wandelt,[176]) auf welchen sich diese Erörterung zu bewegen hat, so werdet ihr (derselben schon) folgen.

20. (§. 107.) Daß nun zunächst Feuer, Wasser, Luft und Erde Körper sind, ist wohl Jedermann klar. Zu einem jeden Körper gehört nun auch Höhe. Höhe aber setzt ganz nothwendig wieder Oberfläche voraus.[177]) Jede geradlinige Grundfläche[178]) ferner besteht aus Dreiecken. Alle Dreiecke aber gehen auf zwei zurück, von denen jedes einen rechten und zwei spitze Winkel hat:[179]) das eine, in welchem zwei Seiten gleich sind und die beiden spitzen Winkel Hälften von zwei durch diese beiden Seiten (gleich), das andere, in welchem diese beiden Winkel (ungleiche) Theile von zwei durch ungleiche Seiten ungleich getheilten rechten Winkeln sind.[180]) In diesen beiden Dreiecken haben wir daher den Ursprung des Feuers und aller andern Körper zu suchen,[181]) wenn wir jener Wahrscheinlichkeit folgen wollen, welche im Gebiete der (blinden) Nothwendigkeit erreichbar ist; die noch ursprünglicheren Urbestandtheile[182]) aber kennt (nur) Gott und von den Menschen etwa der, den er lieb hat. (§. 108.) Und nun ziemt es sich hiernach zu zeigen, welche Beschaffenheiten es sind, die gerade vier Körper zu den schönsten erheben und zwar so, daß dieselben zwar unter einander unähnlich, jedoch mit der Fähigkeit ausgerüstet sind, aus einander zu entstehen,[183]) für den Fall, daß einige von ihnen sich aufgelöst hätten. Denn haben wir dies erreicht, so sind wir auch im Besitze der Wahrheit über die Entstehung der Erde und des Feuers und der anderen beiden Körper, welche zwischen jenen die mittlere Proportionale bilden,[184]) und dann brauchen wir es *) Niemandem zuzugeben, daß schönere Körper als diese (vier) zu erblicken seien,

*) τῇδε γὰρ aus Paris. A. mit Schneider, Hermann, Wagner L. U.

jeder in seiner Art. Das also ist jetzt unsere Aufgabe, die wohlgeordnete Zusammenfügung dieser vier an Schönheit alle andern überragenden Arten von Körpern zu verfolgen und so zu zeigen, daß wir die Natur [p. 54] derselben hinlänglich begriffen haben. (§. 109.) Unter diesen beiden Dreiecken nun läßt das gleichschenklige nur Eine Art, das ungleichseitige aber deren unzählige zu. Von diesen unzähligen müssen wir nun aber wieder die schönste auslesen, wenn wir den richtigen Weg einschlagen wollen. Weiß daher Jemand eine schönere auszuwählen und anzugeben, um sie zu der Zusammensetzung dieser Körper zu verwenden, so trägt derselbe über uns nicht als Feind, sondern als Freund den Sieg davon; wir aber nehmen von diesen vielen Dreiecken eins als das schönste an, mit Uebergehung der anderen, nämlich dasjenige, aus deren zwei ein gleichseitiges Dreieck als drittes entsteht.[185]) Warum wir aber so urtheilen, das auseinanderzulegen würde uns zu weit führen, aber wir setzen alle Gaben unserer Freundschaft zum Preise darauf, wenn uns Jemand zu widerlegen und ausfindig zu machen im Stande ist, daß es sich nicht*) also verhalte. Zwei Dreiecke also wollen wir auserlesen haben, aus denen die Körper des Feuers und der (drei) andern (sogenannten Elemente) gebildet sind, eins das gleichschenklige, und das andere dasjenige in welchem das Quadrat der größeren Kathete das Dreifache von dem der kleineren beträgt.[186]) (§. 110.) Was aber vorher ungenau angegeben worden, ist jetzt näher zu beschränken. Alle jene vier Gattungen von Körpern nämlich, so schien es uns vorhin, entständen aus einander und durch den Uebergang in einander, aber mit Unrecht. Denn es entstehen aus den beiden von uns ausgesonderten Dreiecken jene vier Gattungen so, daß aus dem einen, nämlich dem un-

*) μὴ statt δὴ nach Hermanns Verbesserung mit Wagner L. U.

gleichseitigen, deren drei hervorgehen, und dagegen die vierte Gattung die einzige ist, welche aus lauter gleichschenkligen Dreiecken zusammengesetzt ist, und daher können nicht alle vier in einander aufgelöst und durch die Vereinigung vieler kleiner Massen in wenige große oder auf dem umgekehrten Wege aus einander gebildet werden, sondern nur jene drei; denn da diese alle aus denselben Bestandtheilen hervorgehen, so lassen sich nach Auflösung der größeren Massen viele kleinere aus eben deren Bestandtheilen so zusammensetzen, daß sie eine andere von den Gestalten, deren sie fähig sind, annehmen; und eben so läßt sich, wenn viele kleine in Dreiecke zerlegt sind, durch die Wiedervereinigung von der Gesammtzahl der letzteren in eine einzige Masse ein einziger großer Körper von anderer Art erzeugen. (§. 111.) So viel nun über ihr gegenseitiges Entstehen aus einander; die Beschaffenheit aber, welche jede Art vermöge ihrer Entstehungsweise an sich trägt, und die Zahlen, deren Zusammentreffen zu diesem Zwecke erforderlich war, dies anzugeben möchte unsere nächste Aufgabe sein. Und da machen wir denn den Anfang mit derjenigen Gattung, deren Zusammensetzung die einfachste und deren einzelne Körperchen daher auch die kleinsten sind. Grundbestandtheil derselben ist (wie gesagt) das Dreieck, dessen Hypotenuse die doppelte Länge der kleineren Kathete hat. Wenn nun zwei solche Dreiecke zu einem Viereck zusammengesetzt werden, so daß ihre Hypotenuse zu dessen Diagonale wird, [187]) und sich dies noch zweimal dergestalt wiederholt, daß alle Diagonalen und kleineren Katheten in einen einzigen Punkt zusammenstoßen, so entsteht aus ihrer sechs solchen Dreiecken ein einziges gleichseitiges, dessen Mitte eben jener Punkt bildet. (§. 112.) Werden aber vier gleichseitige Dreiecke nach je drei Flächenwinkeln [188]) verbunden, [p. 55] so bilden sie einen körperlichen Winkel, [189]) welcher (der aufsteigenden Größe nach) zunächst auf den stumpfsten der Flächenwinkel folgt, [190])

und sind so deren vier zu Stande gebracht, so tritt damit die erste Gattung eines körperlichen Gefüges ins Leben, das da geeignet ist, ein kugelförmiges Ganzes in gleiche und ähnliche Theile zu zerlegen. [191]) Die zweite [192]) aber entsteht zwar aus denselben Dreiecken, aber so, daß sie in acht gleichseitige zusammengetreten sind und aus vier Flächenwinkeln einen körperlichen bilden, und nachdem deren sechs zu Stande gekommen waren, hatte auch dieser zweite Körper in dieser Weise seine Vollendung erreicht. Der dritte [193]) aber ging aus der Zusammenfügung von zweimal sechzig solcher Elementardreiecken und zwölf körperlichen Winkeln hervor, deren jeder von fünf Flächenwinkeln der gleichseitigen Dreiecke eingeschlossen wird, so daß das Ganze zwanzig gleichseitige dreieckige Grundflächen enthält. (§. 113.) Und der eine von den beiden Urbestandtheilen hatte mit diesen aus ihm hervorgegangenen Bildungen seine Aufgabe erfüllt; das gleichschenklige Dreieck aber rief den vierten Körper ins Dasein, indem es zu vieren zusammentretend und die Spitzen der rechten Winkel dabei in einem Mittelpunkte vereinigend, zunächst ein gleichseitiges Viereck hervorbrachte; [194]) sechs solche aber, zusammengesetzt, erzeugten sodann acht körperliche Winkel, indem deren jeder aus drei rechtwinkligen Flächenwinkeln zusammengefügt ward. Die Gestalt dieses (ganzen, so) zusammengesetzten Körpers aber ward die des Kubus, und es enthält derselbe sechs viereckige gleichseitige Grundflächen. Da es aber noch eine fünfte Art der Zusammensetzung (von entsprechender Eigenschaft) [195]) giebt, so bediente sich Gott derselben (vielmehr) für das Weltganze, [196]) als er diesem seinen Bilderschmuck gab. [197])

21. (§. 114.) Wenn man nun dies Alles sorgsam bei sich erwägt, um darnach die Frage zu entscheiden, ob man eine unbeschränkte oder eine beschränkte Zahl von Welten anzunehmen habe, so wird man zwar Denjenigen, welcher dieselbe für unbeschränkt an-

sieht, [198]) für in Wahrheit beschränkt in solchen Dingen erklären, deren Kunde doch durchaus für den Menschen erforderlich ist; ob man aber wirklich ihrer nur Eine oder aber fünf als entstanden zu setzen habe, *) darüber dürfte man von diesem Standpunkte aus mit Fug und Recht eher im Zweifel sein. Unsere Auffassungsweise nun geht der Wahrscheinlichkeit gemäß dahin, **) daß ihrer nur Eine geworden sei, Andere aber mögen nach irgend welchen anderen Gesichtspunkten anders darüber urtheilen. Lassen wir sie ***) also und vertheilen vielmehr die (vier) Gestaltungen, deren Entstehung unsere Darstellung beschrieben hat, unter (die vier sogenannten Elemente) Feuer, Erde, Wasser und Luft. Der Erde nun haben wir die Gestalt des Kubus zuzutheilen, denn unter allen vier ist sie am unbeweglichsten und der bildsamste aller Körper; am meisten aber kommt eine solche Beschaffenheit nothwendig Demjenigen zu, welches die festesten und sichersten Grundlagen hat, und als Grundlage ist eben so wohl von den beiden vorhin angenommenen Dreiecken naturgemäß dasjenige, welches zwei gleiche Seiten hat, sicherer als das ganz ungleichseitige, als auch die aus jedem von beiden zusammengesetzte gleichseitige viereckige Fläche eben so den Theilen wie dem Ganzen nach nothwendig fester dasteht als die gleichseitige dreieckige. Indem wir daher diese Gestalt der Erde zutheilen, [p. 56] halten wir die Wahrscheinlichkeit fest; dem Wasser ferner geben wir von den noch übrigen die am schwersten, dem Feuer dagegen die am leichtesten bewegliche, und

*) ποτὲ vor προσήκει ist schon von Schneider, Hermann, Wagner L. U. gestrichen oder eingeklammert und so auch von uns unübersetzt gelassen worden.

**) Auch das θεός hinter μηνύει ist als offenbares Einschiebsel bereits von denselben Herausgebern erkannt worden.

***) τοῦτον aus Paris. A. statt τούτων mit Hermann.

der Luft die mittlere, und den kleinsten jener Elementarkörper dem Feuer, den größten hingegen dem Wasser, und (wieder) den mittleren der Luft, und endlich den spitzigsten dem Feuer, den, welcher in Bezug hierauf die zweite Stelle einnimmt, der Luft und den, welcher die dritte, dem Wasser. (§. 115.) Von ihnen allen aber muß der, welcher die wenigsten Grundflächen hat, auch der eindringlichste und spitzigste [199]) in jedem Betracht und überdies, weil er aus den wenigsten Theilen derselben Art besteht, der leichteste und aus beiden Gründen der beweglichste sein, der aber, welcher ihm in der ersten Eigenschaft am nächsten steht, auch die letztern in geringerem und der dritte in noch geringerem Grade besitzen. [200]) Und so setzen wir denn aller Wahrscheinlichkeit nach mit Recht unter den Körpern, die sich uns gebildet haben, denjenigen, welcher die Gestalt der Pyramide [201]) hat, als Urbestandtheil und Samen des Feuers, und den, welcher sich uns als der zweite ergab, haben wir als den der Luft, und den dritten als den des Wassers anzusehen. (§. 116.) Alle diese Körper muß man sich aber in dieser ihrer Eigenschaft [202]) so klein denken, daß jeder einzelne von jeder Gattung wegen seiner Kleinheit von uns nicht wahrgenommen werden kann und daß vielmehr, wenn viele von ihnen zusammengehäuft sind, (nur) die Massen derselben von uns erblickt werden; und ferner auch haben wir anzunehmen, was die Verhältnisse ihrer Mengen, Bewegungen und sonstigen Kraftäußerungen (zu einander) anlangt, daß Gott, indem die Nothwendigkeit freiwillig und durch seine Ueberredung bewogen ihm darin nachgab, diese Körperchen in allen Stücken mit der größten Genauigkeit zu ihrer ganzen Vollständigkeit ausbildete und so diese ihre Verhältnisse ganz in Proportion mit einander setzte. [203])

22. (§. 117) Nach Allem nun, was wir vorher über diese Substanzen bemerkt haben, dürfte es sich der Wahrscheinlichkeit

gemäß damit ungefähr folgendermaßen verhalten. Erde, beim Zusammentreffen mit Feuer von der Spitzigkeit desselben aufgelöst, mag nun diese Auflösung im Feuer selbst oder in einer Luft- oder Wassermasse Statt gefunden haben, wird so lange (darin) umgetrieben, bis ihre Theile irgendwie wiederum zusammentreffen und sich mit einander verbinden und so wieder zu Erde werden, denn sie kann niemals in eine andere Gattung übergehen.[204]) Wasser aber, von Feuer oder auch von Luft zertheilt, gestattet, daß beim Wiederzusammentreten der Theile*) Ein Körper von Feuer und zwei von Luft entstehen;[205]) die Bruchtheile endlich von einem aufgelösten Stück Luft können sich wieder zu zwei Körpern von Feuer zusammensetzen. (§. 118.) Und umgekehrt, wenn Feuer von Luft und Wasser oder auch einem Stück Erde eingeschlossen ist, und zwar eine geringe Masse von einer großen und, von der Gewalt ihrer Bewegung fortgerissen, im Kampfe erliegt und zernichtet wird, dann treten zwei Feuerkörperchen in einen Luftkörper zusammen; und wenn die Luft erdrückt und in ihre Theile aufgelöst ist, dann wird sich aus zwei ganzen und einem halben (von ihnen) ein einziger ganzer Theil Wasser zusammenfügen. Wir haben dabei nämlich wieder dies in Betracht zu ziehen, daß, wenn irgend eine von den anderen Gattungen vom Feuer ergriffen und durch die Schärfe seiner Ecken und Kanten zerschnitten wird, [p. 57] diese Zertheilung aufhört, sobald die Urbestandtheile so wieder zusammentreten, daß sie die Natur des Feuers annehmen; denn nichts Gleiches und Aehnliches kann eine Veränderung in dem Gleichen und Aehnlichen hervorbringen noch von ihm erleiden, so lange es aber an irgend ein Anderes geräth, und zwar so daß dieses das

*) Nämlich der Elementardreiecke. „Zu ἐυστάντα ist μέρη aus μεισθέν zu ergänzen." (Wagner L. U.)

stärkere ist, und mit ihm in Kampf tritt, hört es nicht auf zersetzt zu werden. (§. 119.) Wenn dagegen umgekehrt die kleineren (von jenen vier Elementarkörpern) von einer überwiegenden Masse der größeren eingeschlossen und in Folge dessen zersetzt und zerstört werden, so nimmt dieser Vorgang damit sein Ende, daß sie (allmählich) dem nicht widerstreben können, in die Gestalt des siegenden Körpers wieder zusammenzutreten, und so wird aus Feuer Luft, aus Luft Wasser. Sind endlich beiderlei Körpermassen einander so ziemlich gewachsen und gerathen so mit einander in Kampf, so findet der Auflösungsprozeß nicht eher sein Ziel als bis entweder die eine, von der anderen gänzlich ausgestoßen und in ihre einzelnen Körperchen zersetzt, zu der Gattung, welcher sie angehört, sich zurückflüchtet,*) oder aber, doch endlich ganz überwältigt und in ihre letzten Grundbestandtheile aufgelöst, aus denselben sich wieder zu einer einzigen gemeinsamen Masse mit ihrer Siegerin zusammensetzt und so mit ihr verbunden bleibt.[206]) (§. 120.) Und in Folge dieser Vorgänge verändern denn auch alle diese Gattungen (stets) ihren Ort, denn die Massen einer jeden empfangen ihren eigenen Raum, gesondert von denen aller anderen, durch die Bewegung der Aufnehmerin, und so wird denn auch jedesmal die von ihnen, welche ihre eigene frühere Beschaffenheit aufgiebt und die einer anderen Gattung annimmt, durch die Erschütterung an den Ort dieser letzteren hingetrieben.

(§. 121.) Solches sind denn die Ursprünge, aus denen die einfachsten Grundkörper hervorgegangen sind; daß sich aber in diesen (vier) Gattungen besondere Arten gebildet haben, davon hat man die Art der Zusammensetzung von beiderlei Urbestandtheilen**)

*) S. hiezu und zum Folgenden Anm. 174.
**) D. i. Elementardreiecken, s. das Folg.

als Ursache anzusehen, indem nämlich aus derselben in beiden Fällen von vorne herein nicht bloß Dreiecke von derselben Größe, sondern theils kleinere und theils größere, und zwar von so viel verschiedenen Größen hervorgingen, als es in jeder Gattung Arten giebt. [207]) Und so haben denn auch diese letzteren noch ferner durch ihre (weitere) Mischung mit einander und mit denen der anderen Gattungen eine unzählige Mannigfaltigkeit (von Körpern) hervorgebracht, welche selbstverständlich von denen in Betracht gezogen werden muß, die von der Natur eine wahrscheinliche Darstellung geben wollen.

23. (§. 122.) Zuvor jedoch müssen wir uns darüber verständigen, auf welche Weise und wodurch Bewegung und Ruhe erfolgen, wenn nicht unserer ferneren Betrachtung gar Vieles störend in den Weg treten soll. Einiges ist darüber freilich schon bemerkt worden, [208]) aber es bleibt noch hinzuzufügen, daß Einfachheit und Einerleiheit keine Bewegung zuläßt. [209]) Denn ein zu Bewegendes kann es schwerlich oder vielmehr unmöglich ohne ein zu bewegen Fähiges, und das Letztere nicht ohne das Erstere, und ohne beide wieder gar keine Bewegung geben, und daß diese beiden einander jemals gleich wären, ist undenkbar. Demgemäß führen wir denn stets Ruhe auf die Gleichförmigkeit, Bewegung aber auf die Mannigfaltigkeit zurück. Ursache der Mannigfaltigkeit ist aber die Ungleichheit. [p. 58] Den Ursprung der Ungleichheit nun haben wir bereits durchgegangen, [210]) dagegen wie es geschieht, daß die einzelnen Körper trotz ihrer Sonderung je nach den (vier) Gattungen [211]) dennoch von der Bewegung und dem Hindurchdringen durch einander nicht ablassen, das haben wir noch nicht gesagt. (§. 123.) Und so treffen wir nunmehr hierüber folgende Bestimmung. Da der Umlauf des Alls (alle) diese Gattungen (in ihrer Gesammtmasse) in sich faßt, so drängt er, eben weil er kreisförmig

ist und seiner Natur nach mit sich selber zusammenzugehen strebt, sie alle dergestalt in sich zusammen, daß er keinen leeren Raum übrig läßt. Deßhalb ist denn auch das Feuer am meisten in Alles hineingedrungen, zum Zweiten aber die Luft, weil sie an Dünnheit den zweiten Rang einnimmt, und so folgen die beiden übrigen nach demselben Verhältniß. Denn die aus den größten Theilen entstandenen Gattungen haben auch die größte Leere bei dem Zusammentreten derselben übrig gelassen, die kleinsten dagegen die geringste, und in Folge jenes Zusammendrängens werden nun die kleineren Körper in diese leeren Zwischenräume zwischen den größeren hineingetrieben. [212]) Indem aber so beide neben einander treten, so daß die kleineren die größeren auseinander- und die größeren dagegen die kleineren zusammenhalten, werden alle auf und ab getrieben an die ihnen zukommenden Orte; denn mit Veränderung der Größe wechselt ein jedes auch seine örtliche Lage. So demnach und aus diesen Gründen bewirkt die stets fortdauernde Erzeugung der Ungleichheit unaufhörlich die immerwährende Bewegung, in welcher sich diese (Körper) befinden und stets befinden werden.

24. (§. 124.) Nunmehr aber muß gesagt werden, daß (zunächst) vom Feuer mancherlei Arten sich gebildet haben, so die Flamme und das von ihr Ausgehende, was nicht brennt, wohl aber Licht den Augen darbietet, und das, was nach dem Erlöschen der Flamme in den durchglühten Körpern an Feuerstoff (als Wärme) zurückbleibt. Eben so gibt es viele Arten der Luft, die reinste, welche mit dem Namen Aether, und die trübste, welche Nebel und Gewölk benannt wird, *) und noch andere, welche keinen besonderen Namen führen, alle entstanden durch die ungleiche Größe der Drei-

*) Vgl. §. 153.

ecke. Von Wasser (und Feuchtigkeiten) aber giebt es zunächst eine zwiefache Art, die leichtflüssige und die schwerflüssige. Die erstere nun ist, weil sie alle diejenigen Arten von Feuchtigkeit unter sich faßt, deren Theile von geringerer und dabei ungleicher Größe sind, leicht beweglich, sowohl an und für sich selbst als auch durch andere Körper, eben wegen dieser Mannigfaltigkeit (der Zusammensetzung) [213]) und der (daraus hervorgehenden) Eigenthümlichkeit der Gestalt. (§. 125.) Die letztere dagegen, aus großen und gleichen Theilen bestehend, ist unbeweglicher als jene, schwer und starr in Folge dieser Gleichförmigkeit, wird aber, wenn sie durch eindringendes Feuer aufgelöst und in Folge dessen derselben beraubt wird, **) [214]) mehr der Bewegung fähig, und wenn dies in hohem Grade der Fall geworden ist, so läßt sie sich von der umgebenden Luft forttreiben und breitet sich so über die Erde aus, und man sagt dann: sie schmilzt oder wird geschmolzen, um dadurch die Auflösung ihrer Massen, und: sie ist flüssig, um dadurch ihre Ausbreitung über die Erde zu bezeichnen und so durch diese beiden Ausdrücke die doppelte mit ihr vorgegangene Veränderung kund zu geben. (§. 126.) Verläßt das Feuer aber einen solchen Körper wieder, so drückt es, weil es eben nicht in einen leeren [p. 59] Raum fortgeht, auf die umgebende Luft, so daß diese in Folge dessen wieder auf die noch sehr bewegliche feuchte Masse drückt und so dieselbe in sich selber zusammendrängt, so daß (nunmehr) von ihr selbst die Zwischenräume ausgefüllt werden, in denen (zuvor) das Feuer seinen Sitz hatte, und die (so) zusammengedrängte Masse erlangt dadurch ihre Gleichmäßigkeit wieder, da der

*) Die Worte ἀποβάλλει, ταὐτὴν δὲ, als Einschiebsel bereits von Schneider, Hermann, Wagner L. U. erkannt, sind in der Uebersetzung weggeblieben.

Urheber der Ungleichmäßigkeit, das Feuer, sich entfernt hat, und kehrt so ganz in seinen früheren Zustand zurück. Und diese Entfernung des Feuers nennt man Abkühlung, die Verdichtung aber, welche ihre Folge ist, ein Starrwerden der Masse. [215]) (§. 127.) Von allen diesen Körpern nun, welche wir schwerflüssig genannt haben, [216]) ist der aus den feinsten und gleichmäßigsten Theilen entstehende, dichteste, in seiner Art einzige, von glänzend gelber Farbe, das köstlichste Besitzthum, das Gold, erstarrt, indem es sich durch Stein hindurchseihete. [217]) Ein Sprößling des Goldes [218]) aber, wegen seiner Dichtigkeit sehr hart [219]) und geschwärzt, wurde Adamas genannt. Als eine zweite Art glänzender starr gewordener Flüssigkeit, welche aus beinahe eben so kleinen Theilen besteht, aber deren mehr als eine Art enthält, an Dichtigkeit selbst noch *) das Gold übertrifft [220]) und einen Beisatz von einem geringen Theilchen Erde hat, so daß es demzufolge härter, aber wegen der großen Zwischenräume, die es in sich hat, leichter ist, bildete sich ferner das Erz. Was ihm aber von Erde beigemischt ist, das scheidet sich von ihm, wenn beide alt geworden sind, und tritt für sich heraus und heißt dann Rost. (§. 128.) Was sonst noch zu dieser Art gehört, das, der wahrscheinlichen Darstellung folgend, aufzuzählen, ist weiter keine Kunst, und wenn man einmal zum Zwecke der Erholung die Untersuchungen über das ewig Seiende zur Seite legt und auf die über das Werden, welche nur Wahrscheinlichkeit gewähren, sein Augenmerk richtet und sich so einen Genuß, dem keine Reue folgt, bereitet, so hat man damit für sein Leben eine unterhaltende Beschäftigung gewonnen, wie sie angemessen und verständig ist. Ihr wollen wir daher auch jetzt uns hin-

*) Wohl δ' ἔτι für δὲ τῇ nach Baiters Vermuthung mit Hermann.

geben und über den vorliegenden Gegenstand auch noch das Fernere der Reihe nach nach Maßgabe der Wahrscheinlichkeit in folgender Weise durchgehen. (§. 129.) Alles mit Feuer vermischte Wasser, welches dünn und leichtflüssig ist, wird wegen dieser seiner Bewegung und seines Laufes, in welchem es über die Erde dahinrollt, (eben mit diesem letzteren Namen) als leichtflüssig bezeichnet, ferner ist es auch weich, weil seine Grundflächen minder fest als die der Erde und daher nachgiebig sind. Sobald nun dies, von Feuer und Luft geschieden, für sich allein besteht, dann wird es gleichmäßiger und wird von jenen (beiden) von ihm ausgeschiedenen Substanzen in sich selber zusammengedrängt; und so erstarrt, wird das, was über der Erde am meisten diese Veränderung erleidet, Hagel, das auf ihr aber Eis, von dem weniger und erst halb Erstarrten dagegen das über der Erde Schnee, das auf ihr starr Gewordene, aus Thau Entstandene aber Reif genannt. [221]) (§. 130.) Die meisten Arten von Feuchtigkeit aber unter einander gemischt und so zu einer Gesammtart verbunden, sind die durch die aus der Erde hervorwachsenden Pflanzen hindurchgeseiheten Säfte, [p. 60] und da ein jeder derselben durch die (Mannigfaltigkeit dieser) Mischungen eine andere Beschaffenheit erhielt, so bildeten sie eine große Zahl von besonderen Arten, größtentheils ohne besondere Namen, vier derselben aber, alle Feuer enthaltend, haben als die ausgezeichnetsten deren folgende erhalten. Die eine, welche die Seele zugleich mit dem Körper durchwärmt, ist der Wein, die andere, welche glatt ist und durch Ausdehnung des Sehstrahls die Gesichtsweite vermehrt, und demgemäß auch glänzend, blank und schimmernd anzuschauen ist, [222]) die ölige Art, Harz, Ricinus- und das Olivenöl selber und was sonst noch die gleiche Beschaffenheit hat. Von derjenigen sodann, welche ihre auflösende Kraft auf die für den Gaumen zubereiteten

Mischungen *) erstreckt, und dadurch demselben einen süßen und angenehmen Geschmack bereitet, empfing die Hauptart den Namen Honig. Endlich diejenige Art, welche (dagegen) das Fleisch (selber) auflöst und, wenn es in Brand geräth, schaumartig ist, ward zum Unterschiede von allen anderen Säften Opimm (?) [223]) genannt.

25. (§. 131.) Was aber die Arten der Erde anlangt, so bildet der eine Theil derselben, nämlich der, welcher durch Wasser hindurchgeseihet wird, sich auf folgende Weise zu einem steinernen Körper. Das beigemischte Wasser geht, wenn es in Folge dieser Beimischung zersetzt wird, in die Gestalt der Luft über, und die so entstandene Luft steigt auf zu der ihr angehörigen Region. Es umgiebt sie aber nichts Leeres, **) und sie drückt daher auf die benachbarte Luft. Diese nun, wegen ihrer Schwere, wird dadurch auf die Erdmasse getrieben und um sie herum gegossen, drückt mithin dieselbe in hohem Grade und drängt sie die leeren Räume wieder auszufüllen, welche dadurch entstanden sind, daß die neugebildete Luft sie verlassen hatte. Erde aber, von Luft so zusammengedrängt, daß sie durch Wasser nicht auflösbar ist, ***) wird dadurch zur Steinmasse, und zwar ist die schönere die durchsichtige, welche aus gleichen und ähnlichen Theilen besteht, [224]) die häßlichere aber die von entgegengesetzter Beschaffenheit. (§. 132.)

*) Wörtlich: „auf die Natur der im Munde zusammenkommenden Mischungen." Wir folgen der Erklärung von Stallbaum und Martin mit Rücksicht auf den ganz ähnlichen Ausdruck p. 60 D. E. (§ 132.)

**) *κενὸν δ' οὐ περιείχεν αὐτὸν οὐδέν* aus Paris. A. (von zweiter Hand) mit Hermann und Wagner L. U.

***) Daß *ἀλύτως* mit *ὕδατι* zu verbinden ist, lehrt der Zusammenhang, da der Schluß von §. 132 hiezu im Gegensatze steht (Wagner L. U.)

Aus dem anderen Theile aber, welcher durch die Gewalt des Feuers seiner feuchten Bestandtheile beraubt wird, entsteht, wenn dies vollständig geschieht und er so noch trockener in seiner Zusammensetzung wird als der Stein, die Gattung, welche wir mit dem Namen Thon belegt haben; doch kommt es auch vor, daß die Erde, ohne alle ihre Feuchtigkeit zu verlieren, vom Feuer zerschmolzen wird, und dann bildet sich, so bald sie sich wieder abgekühlt hat, eine steinartige Masse von schwarzer Farbe, *) und wenn sie auf dieselbe Weise eines großen Theiles von dem ihr beigemischten Wasser entledigt wird, aber die Erdtheile feiner und von salzig bitterem Geschmacke sind, so entsteht aus ihr, so bald sie halb starr und von neuem durch Wasser auflösbar geworden ist, einmal das Natron, wohlgeeignet zur Reinigung von Oel- und Staubflecken, und sodann das Salz, fast allen Verbindungen unentbehrlich, welche erfunden sind, um dem Geschmackssinne zu schmeicheln, und nach dem

*) Hermann hat εἶδος statt λίθος vermuthet, weil Platon unmöglich die hier gemeinte Substanz, nachdem er den Steinen zuvor eine ganz andere Entstehungsweise gegeben, doch wieder zu ihnen rechnen könne. Allein λίθος hat eine weitere Bedeutung als das vorher zur Bezeichnung derselben gebrauchte πέτρα, indem auch bloß steinartige Massen so heißen können, z. B. χυτὴ λίθος „Glas", vgl. Herod. II, 69. Athen. X, p. 432 C., und εἶδος ist überdies viel zu unbestimmt, wie Wagner L. U. nachgewiesen hat. Wagner selbst will entweder (s. Zeitschr. f. d. Alterth. 1855 S 486 f.), λίθον (mit Ergänzung von γένος aus dem Vorhergehenden) oder λίθου εἶδος. Lindau und Martin dagegen ändern ἔχον in ἔχων; dann ist aber ohne Zweifel wohl auch der Artikel τό zu streichen, welcher durch Dittographie aus der Endsylbe ται des voraufgehenden Wortes entstanden sein kann. Jedenfalls ist hier von einer vulkanischen Bildung die Rede, Martin II, 264 meint: der Lava, Lindau: dem Basalt.

Ausspruche des Gesetzes [225]) ein von der Gottheit geliebter Körper. (§. 133.) Was dagegen die aus Erde und Wasser gebildeten Körper anbetrifft, welche nicht durch Wasser, sondern nur durch Feuer aufgelöst werden können, so erhalten sie diese ihre Festigkeit auf folgende Weise. Feuer und Luft bringen die Massen der Erde [226]) nicht zum Schmelzen, denn da ihre Theile kleiner sind als die leeren Zwischenräume in der Zusammensetzung der Erde, so gelangen sie durch diese vielen und weiten Gänge ohne allen Kampf hindurch, und so lassen sie die Erde unaufgelöst und ungeschmolzen, die Theile des Wassers dagegen bahnen sich, weil sie größer sind, mit Gewalt einen Durchgang und bringen [p. 61] sie durch Auflösung zum Schmelzen. Wenn also die Erde nicht gewaltsam zusammengedrängt ist, so löst auf diese Weise nur das Wasser, ist sie es aber, so Nichts als das Feuer sie auf, [227]) denn so bleibt einzig dem letzteren der Zugang übrig. (§. 134.) Aber auch von den Verbindungen des Wassers ist die gewaltsam verdichtete allein durch Feuer, [228]) die minder dichte aber durch Beides, Feuer und Luft, zersetzbar, durch diese in den leeren Zwischenräumen, [229]) durch jenes auch in den Dreiecken. Gewaltsam zusammengedrängte Luft aber kann gar nicht mehr anders als*) in ihre Urbestandtheile [230]) aufgelöst, nicht zusammengedrängte allein durch Feuer geschmolzen werden. [231]) Demgemäß finden denn bei den aus Erde und Wasser gemischten Körpern, so lange das Wasser in ihnen nach jener gewaltsamen Zusammenpressung die leeren Zwischenräume der Erde inne hat, [232]) die von außen andringenden Wassertheile keinen Eingang und fließen daher vielmehr um die ganze Masse

*) πλὴν ist ganz richtig; πάλιν mit Ast, Lindau und Stallbaum, oder πλέον mit Wagner L. U. zu schreiben, heißt dagegen den richtigen Sinn geradezu auf den Kopf stellen, s. Anm. 230. 231.

herum und lassen sie ungeschmolzen; die Feuertheile hingegen dringen in die leeren Zwischenräume des Wassers ein und haben so, weil das Feuer auf die Luft eben dieselbe Einwirkung ausübt wie das Wasser auf die Erde, allein die Fähigkeit, einen solchen gemischten Körper zu schmelzen und in einen flüssigen Zustand zu versetzen. Es sind das aber theils solche, die weniger Wasser als Erde enthalten, so die ganze zum Glase gehörige Gattung und die sogenannten brennbaren Steinarten, theils solche, die mehr Wasser enthalten, nämlich alle wachsartigen und Wohlgerüche verbreitenden Körper.

26. (§. 135.) Und damit dürften denn die Gestaltungen, Verbindungen und Umwandlungen in einander, in welche die (vier) Gattungen eingehen, und die Mannigfaltigkeit ihrer daraus entspringenden Arten so ziemlich dargelegt sein, und wir müssen nunmehr zu entwickeln versuchen, aus welchen Ursachen die Eindrücke, welche sie auf uns ausüben, hervorgehen. Vor allen Dingen nun steht fest, daß alle in Rede stehenden Körper die Fähigkeit haben wahrgenommen und empfunden zu werden; [233]) sodann aber haben wir noch nicht dargelegt, wie das Fleisch und Alles, was zum Fleische gehört, und wie der sterbliche Theil der Seele entstanden ist; denn es kann dies weder gesondert von den Sinneseindrücken, soweit sie wirklich empfunden werden, [234]) noch diese ohne jenes befriedigend behandelt werden, [235]) und doch ist Beides zugleich zu behandeln (auch) beinahe unmöglich. Wir müssen daher zunächst das Eine von Beiden (als wäre es schon abgethan) voraussetzen, und nachher auf dies Vorausgesetzte wieder zurückkommen; und damit nun die Darstellung der Eindrücke sich unmittelbar an die der (vier) Gattungen anschließe (von denen sie ausgehen), so wählen wir hiezu *) das Körper und Seele Anlangende. [236])

*) πρότερα heißt nicht „das Frühere", denn dieser Gegenstand ist vielmehr der später behandelte, sondern es geht zurück auf ὑποθετέον δὴ πρότερον; allerdings ist aber wohl τὰ davor einzufügen.

(§. 136.) Nehmen wir also zuerst in Betracht, in wie fern wir das Feuer warm nennen, und zwar in der Weise, daß wir die Zersetzung und Zerschneidung, welche durch dasselbe in unserem Körper vor sich geht, in Erwägung ziehen. Denn daß dieser Eindruck ein scharfer ist, empfinden wir wohl Alle. Wir müssen aber in Anbetracht der feinen Kanten, der spitzigen Ecken, der kleinen Theile und der schnellen Bewegung, zufolge alles dessen es mit Unwiderstehlichkeit und zersetzender Schärfe stets Alles, was ihm [p. 62] in den Weg kommt, zerschneidet, und eingedenk der Entstehung seiner Gestalt urtheilen, daß vor Allem diese und keine andere Wesenheit eben dadurch, daß sie unsern Körper auflöst und in kleine Theile zerstückelt, aller Wahrscheinlichkeit nach *) diesen Eindruck, welchen wir jetzt mit dem Worte „warm" bezeichnen, so wie diese seine Bezeichnung **) hervorgebracht hat.

(§. 137.) Das Gegentheil hievon ist zwar klar, gleichwohl aber soll es einer Erläuterung nicht entbehren. Wenn nämlich die aus größeren Theilen bestehenden von den Feuchtigkeiten, welche unseren Körper umgeben, (in denselben) eintreten und die kleiner getheilten hinauszutreiben suchen, so drängen sie, da sie in die Sitze derselben nicht einzudringen vermögen, diese in uns befindlichen flüssigen Theile zusammen und bewirken so, daß sie aus ihrer (bisherigen) Ungleichmäßigkeit und Beweglichkeit durch den auf sie ausgeübten Druck in eine gleichförmige Masse zusammengehen [237])

*) Oder auch „naturgemäß", wie Schneider will.

**) Im Text wieder ein etymologisches Wortspiel zwischen θερμός „warm" und κερματίζειν „zerstückeln". (Martin II, 270.)

und dadurch unbeweglich werden und erstarren. [238]) Das widernatürlich Zusammengetriebene aber kämpft naturgemäß dagegen an, indem es sich seinerseits wieder auf seinen Gegner drängt. Diesem Kampfe nun und dieser Erschütterung wurde der Name Zittern und Frost beigelegt, [239]) und dieser ganze Eindruck und das ihn Verursachende empfing den der Kälte und des Kalten.

(§. 138.) Hart ferner wurde Alles genannt, welchem unser Fleisch, weich dagegen Alles, was unserem Fleische nachgiebt [240]) und (somit hart und weich auch Alles) was sich eben so auch gegen einander verhält. Nachgiebt aber Alles, was auf kleiner Grundfläche steht, wogegen die Gattung, welche aus viereckigen Grundflächen besteht, weil sie eine starke Unterlage hat, am meisten Widerstand leistet, und eben so Alles, was zur größten Dichtigkeit verbunden ist, auch die größte Kraft zum Widerstreben besitzt.

(§. 139.) Schwer und leicht sodann wird sich am deutlichsten erklären lassen, wenn man es im Zusammenhange mit dem, was oben und unten heißt, untersucht. Es ist nämlich ganz falsch, wenn man glaubt, daß es von Natur zwei entgegengesetzte Orte gebe, welche das All in zwei Theile zerlegten, der eine unten, nach welchem Alles, was eine Körpermasse hat, hingetrieben werde, und der andere oben, nach welchem sich Alles (nur) gewaltsam hinbewegen lasse. Denn da das ganze Weltgebäude kugelgestaltig ist, so muß Alles, was in gleichem Abstande von der Mitte die äußersten Punkte bildet, dieselben seiner Natur nach (auch überall ganz) in der gleichen Weise bilden, und man muß vielmehr die Mitte, da sie nach eben denselben Maßen von diesen äußersten Punkten absteht, als ihnen allen gegenüberstehend betrachten. (§. 140.) Und da nun die Welt so beschaffen ist, welches von dem (beiden) eben Genannten dürfte man wohl nach oben oder nach unten versetzen, ohne sich dabei den gerechten Vorwurf einer unpassenden Bezeichnung zuzuziehen? Denn den mittleren Ort in ihr ist man weder als unten noch als oben, sondern eben nur als in der Mitte befindlich zu bezeichnen berechtigt, der im Umkreis liegende aber ist weder (selbst) ein mittlerer, noch auch hat er irgend einen von einem anderen abweichenden Theil in sich, der mehr nach der Mitte zu läge als irgend einer von seinen auf der entgegengesetzten Seite befindlichen Punkten. Was sich aber (so) auf allen Seiten gleichmäßig verhält, wie dürfte da Jemand sich berechtigt glauben, dem entgegengesetzte Benennungen, von welcher Art sie auch sein mögen, beizulegen? (§. 141.) Denn auch wenn es einen festen Körper giebt, welcher in der Mitte [p. 63] des Alls im Gleichgewicht schwebt, so wird dieser doch eben niemals nach einem der äußersten Punkte (mehr als nach irgend einem andern) hingetrieben werden wegen des durchweg gleichmäßigen Verhaltens von ihnen allen, und auch wenn Jemand im Kreise sich um denselben herumbewegte, so würde er oft, wenn er an entgegengesetzten Punkten desselben stehen bliebe, denselbigen Theil dieses Körpers unten und (dann wieder) oben nennen. Kurz, wie eben bereits gesagt, von dem Ganzen, das kugelförmig ist, zu behaupten, daß es einen unteren und einen oberen Theil habe, ziemt keinem Verständigen. (§. 142.) Woher es aber kommt, daß wir von einem Oben und Unten sprechen, und worin dieser Gegensatz (wirklich) seine Stelle hat, so daß wir nach ihm auch das ganze Weltgebäude einzutheilen und zu bezeichnen gewohnt sind, darüber müssen wir uns jetzt, indem wir folgende Voraussetzung dabei zu Grunde legen, verständigen. Wenn Jemand in dem Raume des Alls, in welchem vor Allem das Feuer seinen natürlichen Ort hat, und wo (daher) auch am meisten dasjenige aufgehäuft ist, nach welchem es hingetrieben wird, auf das Feuer hinaufträte und die nöthige Kraft zu diesem seinem Vorhaben empfinge, und nun so Theile des Feuers weg-

nähme und sie auf Wagschalen legte, (wie) um sie zu wägen, so wird ja offenbar, indem er die Wage in die Höhe hebt und so das Feuer mit Gewalt in die ihr unähnliche Luft hinaufzieht, die kleinere Masse leichter als die größere sich ihm (dabei) fügen; denn von zwei durch Eine Kraftäußerung zugleich in die Höhe gehobenen Gegenständen erfährt doch wohl nothwendig der kleinere dadurch eine stärkere, der größere eine geringere Anspannung, und jener wird daher mehr, dieser aber weniger der Gewalt nachgeben, und der letztere schwer und nach unten sinkend, der erstere aber leicht und nach oben steigend genannt werden. (§. 143.) Beobachten wir nun nur, daß wir eben dasselbe auch in diesem unserem Wohnorte thun. Denn oben auf der Erde stehend, bringen wir vielfach erdartige Gegenstände, indem wir sie von einander sondern, und zuweilen auch Erde selbst, mit Gewalt und wider ihre Natur in die ihr unähnliche Luft hinein, indem beides vielmehr an der verwandten Substanz festhält, und die kleinere Masse, leichter als die größere, gibt dabei eher unserer Gewalt nach, die sie zu dem ihr Unähnlichen hinzieht. Diese nennen wir daher leicht, und den Ort, an welchem wir sie zwangen, oben, mit dem entgegengesetzten Eindruck[241]) aber verbinden wir die Namen schwer und unten. (§. 144.) Diese Eindrücke und Zustände verhalten sich nun aber nothwendig in sich selber entgegengesetzt, weil die Hauptmassen der vier Elemente einander entgegengesetzte (natürliche) Orte haben; was daher an dem einen Orte leicht ist, wird man dem Leichten am entgegengesetzten Orte, und eben so das Schwere dem Schweren und das Unten dem Unten und das Oben dem Oben alles theils (geradezu) entgegengesetzt, theils schräg gegeneinander stehend und so in allen Stücken von einander abweichend finden, sei es, daß es schon in dieser wechselseitigen Lage ist, oder erst in dieselbe geräth.[242]) Doch ist wenigstens dieses Eine in Bezug auf alles Jenes

zu bemerken, daß die Richtung nach dem Verwandten zu, welche einem jeglichen Körper innewohnt, das dorthin Getriebene schwer[243]) und den Ort, nach welchem dasselbe hingetrieben wird, zum Unten macht und das entgegengesetzte Verhalten auch die entgegengesetzte Wirkung hervorbringt. Und so mag denn hiemit die Ursache auch dieser Eindrücke angegeben sein.

Worin dann ferner der Eindruck des Glatten und Rauhen seinen Grund hat, dürfte wohl Jedermann zu erkennen und einem Andern mitzutheilen im Stande sein: Härte mit Ungleichmäßigkeit verbunden bringt diesen, Gleichmäßigkeit mit Dichtigkeit jenen hervor. [p. 64]

27. (§. 145.) Wir haben aber (jetzt) von dem noch übrigen, und (gerade) dem bedeutendsten unter den gemeinsamen Eindrücken des ganzen Körpers, nämlich davon, wann mit den bisher erörterten Empfindungen sich die des Angenehmen und Unangenehmen verbindet, die Ursache anzugeben und über alles Dasjenige zu sprechen, was (und darüber, woher es) in den Theilen des Körpers Empfindbarkeit erlangt und in ihnen Schmerz und Lust zum Gefolge hat. Und wir wollen demgemäß so die Ursachen von jedem empfindbaren und nicht empfindbaren Eindrucke zu erfassen suchen, indem wir uns die Art, wie wir im Vorigen[244]) das Bewegliche und das Träge unterschieden, ins Gedächtniß zurückrufen; denn auf diesem Wege muß Alles, was wir zu finden beabsichtigen, aufgesucht werden. (§. 146.) Das seiner Natur nach Leichtbewegliche nämlich trägt, wenn es auch nur einen geringen Anstoß empfangen hat, denselben ringsum von dem einen seiner Theile (immer wieder) zum andern mit gleicher Wirkung über, bis die letztere zum vernünftigen Theile vorgedrungen ist und so diesem die Einwirkung des Gegenstandes, welcher den Anstoß hervorgebracht hat, zum Bewußtsein bringt; das Entgegengesetzte aber, welches sich träge ver-

hält und nicht im Kreise bewegt, empfängt bloß einen Anstoß, ohne ein Anderes, Benachbartes (in Folge dessen) zu bewegen, so daß jener erste Eindruck, da ihn die Theile nicht auf einander übertragen, sich nicht in ihnen durch das ganze lebendige Wesen hindurchbewegt und so dasselbe unempfindlich läßt gegen diesen Anstoß, den es erfahren hat.[245]) Dies gilt nun von den Knochen, Haaren und von allen anderen zumeist erdigen Theilen, welche wir an uns tragen, das Erstere dagegen vorzugsweise vom Gesicht nnd Gehör, weil in ihnen Feuer und Luft am meisten ihren Wirkungskreis haben.*) (§. 147.) Luft und Schmerz nun aber sind dabei folgendermaßen zu erklären. Ein wider unsere Natur und in gewaltsamer Weise auf uns ausgeübter starker und plötzlich entstehender Eindruck ist schmerzlich, und derjenige, welcher, ebenfalls stark und plötzlich, unser naturgemäßes Befinden wiederherstellt, ist angenehm, derjenige aber, welcher nur allmählich vor sich geht und mit nur geringer Kraft ausgeübt wird, gelangt überhaupt nicht zur Empfindung. Alle Eindrücke ferner, welche mit Leichtigkeit ihren Fortgang nehmen, berühren zwar aufs Allerstärkste die Empfindung, an Schmerz und Luft aber sind sie ohne Antheil, wie namentlich die, welche der Sehstrahl selbst erfährt, von welchem wir im Vorhergehenden[246]) bemerkt haben, daß er ein bei Tage sich innig mit uns verbindender Körper sei. Denn ihm bereiten Schneiden und Brennen und alle anderen Eindrücke, welche er erleidet, keinen Schmerz, noch auch die Rückkehr in den vorausgehenden Zustand Luft, und doch treten bei ihm gerade die stärksten und deutlichsten Empfindungen und Wahrnehmungen ein, sowohl von den Eindrücken, welche er selber empfängt, als auch von denen, welche er seinerseits auf alle Gegenstände, mit denen er irgendwie

*) Ueber den Sinn dieser Worte s. Anm. 254.

in Berührung tritt, hervorbringt; denn weder bei seiner Ausdehnung noch bei seiner Zusammenziehung*) findet irgend welche Gewalt Statt. (§. 148.) Aber die aus größeren Theilen (als das Feuer) bestehenden Körper, welche der Einwirkung nur schwer nachgeben und doch die Bewegungen durch das Ganze fortpflanzen, bringen Luft und Schmerz mit sich: Schmerz, wenn sie ihrem ursprünglichen Zustande entfremdet, Luft, wenn sie wieder in denselben [p. 65] zurückgebracht werden. Die (Körper) ferner, deren Aussonderungen und Entleerungen allmählich, und deren Anfüllungen dagegen auf einmal und in Massen vor sich gehen, sind unempfindlich gegen die ersteren und empfindlich gegen die letzteren und bereiten dem sterblichen Theile der Seele keinen Schmerz, wohl, aber die größte Luft, und es zeigt sich dies bei den Wohlgerüchen. Alle diejenigen dagegen, welche schnell und massenweise ihrem ursprünglichen Zustande entfremdet werden und sich nur allmählich und mit Mühe wieder in denselben zurückversetzen lassen, bringen die gerade entgegengesetzten Erscheinungen zu Wege, und dies wiederum wird dabei ersichtlich, wenn der Körper gebrannt und geschnitten wird.

28. (§. 149.) Und nun sind die dem ganzen Körper gemeinsamen Eindrücke und die Benennungen, welche (darnach) allen Gegenständen, durch welche sie bewirkt werden, ertheilt worden sind, so ziemlich dargelegt worden, und wir müssen daher nun, so weit wir es vermögen, auch hinsichtlich der Vorkommnisse an besonderen Theilen von uns sowohl die Eindrücke (selbst) als auch wiederum die Ursachen, weßhalb bestimmte Gegenstände sie bewirken, zu beleuchten versuchen. Zuerst also müssen wir alle die zuvor, als wir von den Säften sprachen,[247]) von uns übergangenen besonderen

*) Genaueres über dieselben giebt die Farbenlehre §. 156 ff.

Eindrücke der Zunge nach Kräften klar machen. Offenbar nun entstehen auch diese, wie ja auch die meisten anderen, [248]) durch gewisse Zusammenziehungen und Ausdehnungen, außerdem aber hängen sie dabei mehr als die anderen von Rauhheit und Glätte ab. (§. 150.) Alles nämlich aus erdigen Theilen Bestehende, was in der Umgebung der, gleichsam wie Fühlfäden der Zunge nach dem Herzen ausgespannten Aederchen, [249]) auf die feuchten und zarten Theile des Fleisches geräth und so nach der (dadurch vor sich gegangenen) Zerschmelzung seiner eigenen Bestandtheile [250]) jene Aederchen zusammenzieht und austrocknet, giebt, je nachdem die ersteren mehr oder weniger rauh sind, einen mehr oder minder herben Geschmack. Dasjenige aber, welches auch diese abreibt und überhaupt alles der Zunge Anklebende wegwäscht, wird, wenn es dies in übermäßigem Grade thut und sie selber mit angreift, so daß es ihr einen Theil ihrer Masse wegfrißt, wie dies die Eigenschaft der Laugensalze ist, wird Alles insgesammt bitter genannt; wenn es aber diese laugenartige Beschaffenheit nicht erreicht und die abreibende Kraft nur in gemäßigtem Grade äußert, so erscheint es uns salzig, ohne rauhe Bitterkeit und mehr unserer Natur verwandt. (§. 151.) Dasjenige ferner, welches die Wärme des Mundes in sich aufnimmt und von ihr *) erweicht wird und dabei, nachdem es (so) warm geworden ist, seinerseits wiederum Dasjenige erhitzt, von welchem es diese Wärme empfangen hat, und durch seine Leichtigkeit auch zu den Organen des Kopfes aufsteigt und Alles zersetzt, worauf es trifft, solches Alles wird um dieser seiner Wirkungen willen scharf genannt. Wenn aber [p. 66] diese nämlichen Substanzen zuvor durch Fäulniß verdünnt sind und so in die engen Adern eindringen und mit den in ihnen befindlichen Erd- und Luft-

*) Wörtlich: „von ihm".

theilen, so weit auch die letzteren im richtigen Verhältniß zu der Masse der ersteren vorhanden sind, in Verbindung treten, *) so bewirken sie durch diese ihre Bewegung, daß Alles in einen Wirbel um einander geräth, in Folge dessen aber auch sich in einander verwickelt und in fremde Bestandtheile eindringend dieselben aushöhlt, **) indem sie sich um die eindringenden herum ausdehnen — wodurch sie denn, indem sie demgemäß aus hohler Feuchtigkeit, theils erdiger und theils auch reiner, bestehen, welche um Luft herum ausgedehnt ist, zu feuchten Luftbehältern oder, mit andern Worten, zu hohlen und runden Wassertropfen werden, und zwar so, daß die aus reiner Feuchtigkeit eine durchsichtige Umgebung bilden, welche den Namen Blasen führt, während man von denen aus erdiger, welche (eben deßhalb) sich zugleich in (steter) aufsteigender Bewegung befindet, sagt, daß sie sieden und in der Gährung begriffen sind — und ***) die Ursache dieser Eindrücke ist das, was

*) Gedankenzusammenhang und Satzfügung beweisen, daß hinter *ξυμμετρίαν ἔχοντα* ein Wort von dieser Bedeutung ausgefallen ist, Stallbaum vermuthet mit großer Wahrscheinlichkeit *συνιόντων*.

**) Dieser unzweifelhaft richtige Sinn ist nur durch Streichung des zweiten *ἕτερα* als einer Dittographie zu ermöglichen; *εἰς ἕτερα ἐνδυόμενα ἕτερα κοῖλα ἀπεργάζεσθαι* könnte nur heißen, wie es auch Schneider übersetzt: „und in die einen eindringend die anderen hohl machen." An den Infinitiven in dem folgenden Relativsatze *ἃ δὴ νοτίδος — λεχθῆναι* ist dagegen schwerlich ein Anstoß zu nehmen: sie hängen, wie auch Martin II, 286 annimmt, noch von *ὥστε* ab.

***) Hier beginnt im Griechischen nach Stallbaums richtiger Bemerkung erst der Nachsatz, welcher aber wegen seiner Trennung vom Vordersatze durch den eingeschobenen Relativsatz anakoluthisch mit *δὲ* angefügt ist.

wir mit dem Namen des Sauren belegen.[251]) (§. 152.) Der allen bisher auf diesem Gebiete genannten entgegengesetzte Eindruck aber geht auch von einer ganz entgegengesetzten Veranlassung aus: so oft (nämlich) die (in den Mund) eingehende Masse in den Feuchtigkeiten (desselben) eine mit der der Zunge verwandte Beschaffenheit annimmt[252]) und (in Folge dessen) sowohl die rauh gewordenen Theile durch einen Ueberzug abglättet, als auch die widernatürlich zusammengezogenen auflockert und die widernatürlich ausgedehnten wieder zusammenzieht und (so) Alles möglichst in seinen naturgemäßen Zustand zurückversetzt, wird alles Derartige, welches (in dieser Weise) sich zu einem Jedermann angenehmen und erwünschten Heilmittel gegen gewaltsame Eindrücke gestaltet, als süß bezeichnet.

29. (§. 153.) Und das hieher Gehörige wäre nun dies. Was aber die Thätigkeiten der Geruchswerkzeuge anbetrifft, so giebt es von ihnen keine Arten. Denn alle Gerüche sind etwas Zwitterhaftes und keinem von den sogenannten Elementen ist ein inneres Verhältniß zu irgend einem Geruche zu Theil geworden, sondern unsere zur Geruchsbildung bestimmten Adern[253]) sind für die (verschiedenen) Arten der Erde und des Wassers zu eng, für die des Feuers und der Luft aber zu weit gebildet. Daher hat an ihnen (allen) Niemand jemals einen Geruch wahrgenommen, sondern es entsteht ein solcher immer nur dann, wenn Etwas feucht wird oder verfault oder schmilzt oder in Rauch aufgeht. Nämlich in dem Zwischenzustande beim Uebergang des Wassers in Luft und der Luft in Wasser werden sie hervorgebracht; denn alle Gerüche lassen sich auf Rauch und auf Nebel zurückführen, Nebel aber bezeichnet den Uebergang aus Luft in Wasser, Rauch dagegen den aus Wasser in Luft,[254]) und demzufolge ist Alles, was Geruch an sich trägt, feiner als Wasser, aber dicker als Luft. Das wird offenbar, sobald

Jemand nach Verstopfung der Athmungswerkzeuge*) mit Gewalt Athem holt; denn dann wird kein Geruch mit durchgelassen, sondern der Athem, frei von allen Gerüchen, folgt allein. (§. 154.) Deßwegen also haben die Verschiedenheiten derselben keine besonderen Namen, da sie nicht aus vielen und einfachen Arten hervorgehen, sondern [p. 67] man macht hier nur den zweigliedrigen Unterschied des Angenehmen und des Unangenehmen, weil dieser allein deutlich an ihnen hervortritt. Unangenehm nämlich sind diejenigen Gerüche, welche auf die ganze Höhlung, die in unserem Körper zwischen Scheitel und Nabel liegt,[255]) einen rauhen und gewaltsamen Eindruck machen, angenehm diejenigen, welche auf eben dieselbe beruhigend wirken und sie auf eine erwünschte Weise wieder in ihren natürlichen Zustand zurückführen.

(§. 155.) Als dritten mit Empfindung begabten Theil in uns müssen wir das Gehör in Betracht ziehen und angeben, aus welchen Ursachen die Eindrücke desselben hervorgehen. Im Allgemeinen nun stellen wir fest, daß Ton die von der Luft ausgehende Erschütterung,**) welche sich von den Ohren durch das Gehirn und das Blut[256]) bis zur Seele fortsetzt, und daß die von ihr

*) Ich fasse τινὸς vor ἀντιφραγθέντος als Neutr. mit Stallbaum, Schneider und Wagner L. U. „siquid obstructum est respirationi"; Martin II, 288 als Masculin., indem er nach Galen. De us. part. corp. p. 456. Bas. (vgl. Theophr. de sens. §. 85) vielmehr folgenden Sinn findet: „sobald Jemand den Athem eines Anderen, welchem die Athmungswerkzeuge verstopft sind (d. h. welcher denselben durch irgend einen ihm davor gehaltenen Gegenstand, z. B. ein leinenes Tuch, ausathmet), mit aller Gewalt (durch die Nasenlöcher) einathmet." Allein dann müßte doch wohl bei τις ein ἄλλος hinzugefügt sein.

**) Oder: „Schwingung".

erregte Bewegung, welche vom Kopfe beginnt und um den Sitz der Leber herum endigt, Gehör sei. So weit diese nun schnell vor sich geht, erzeugt sie einen hohen, so weit langsamer, einen tieferen Ton, [257]) die gleichmäßige einen gleichförmigen und glatten (oder sanften), die entgegengesetzte einen rauhen, [258]) die heftige einen starken, jede entgegengesetzte aber einen schwachen. Ueber die Harmonie derselben aber ist in den später nachfolgenden Erörterungen [259]) zu reden.

30. (§. 156.) Noch ist uns eine vierte Art der Empfindung durchzugehen übrig, welche zahlreiche Verschiedenheiten enthält, die wir insgesammt Farben genannt haben und welche aus der Flamme bestehen, die von den einzelnen Körpern ausstrahlt und deren verschiedene Theile in einem entsprechenden Verhältnisse zu dem Gesicht stehen und daher von ihm wahrgenommen werden. Vom Gesichte nun sind die Ursachen seiner Entstehung (bereits) im Vorhergehenden [260]) kurz *) angegeben worden, hinsichtlich der Farben aber dürfte dies die wahrscheinlichste und einem Vernünftigen **) am meisten geziemende Erklärung sein, daß die von anderen Körpern ***) ausgehenden und in das Gesicht fallenden Theilchen theils kleiner, theils größer, theils endlich eben so groß als die Theile des Sehstrahls sind. [261]) (§. 157.) Die zuletztgenannten nun werden nicht wahrgenommen, weßhalb wir sie auch durchsichtig

*) ὀλίγα vor ἐρρίφη aus Paris. A. mit Hermann; die übrigen Herausgeber lassen es weg.

**) τὸν ἐπιεικῆ aus Paris. A. mit Schneider und Hermann.

***) So Schneider und Wagner L. U.; Martin (II, 391) dagegen ergänzt μορίων zu τῶν ἄλλων „die von den übrigen (gleichartigen) Theilen (des farbigen Körpers) sich absondernden u. s. f. (Feuer-) Theilchen"; vielleicht ist dies richtiger.

nennen; die größeren und kleineren aber, von denen jene ihn zusammenziehen, diese ihn erweitern, sind für ihn beinahe dasselbe, was warme und kalte Substanzen für das Fleisch und was für die Zunge alle herben und erhitzenden Speisen und Getränke, welche letzteren wir scharf genannt haben, sind, so daß das Weiße und Schwarze dieselben Eindrücke, wie die von jenen Substanzen hervorgebrachten, aber in einem anderen Gebiete, sind und (nur) aus diesem letzteren Grunde uns auch andere Eindrücke zu sein scheinen. [262]) Daher muß man sie auch hiernach bestimmen: was den Sehstrahl ausdehnt ist weiß, das Gegentheil davon schwarz. (§. 158.) Wenn aber das Feuer eines anderen Körpers mit einer heftigeren Bewegung auf den Sehstrahl trifft und ihn bis zu den Augen selbst hin ausdehnt, so daß es die Durchgänge der Augen selbst gewaltsam [p. 68] auftreibt und zerschmelzt und so bewirkt, daß jene Verbindung von Feuer und Wasser aus ihnen herausfließt, welche wir Thränen nennen, [263]) und welche nichts Anderes ist als die Gestalt, in welcher eben hiedurch das von entgegengesetzter Richtung [264]) jenem anderen entgegenkommende Feuer auftritt, so entstehen, indem die eine dieser Feuersubstanzen blitzartig herausspringt und die andere hineindringt und in den Feuchtigkeiten (des Auges) erlischt, in dieser Vermischung von ihnen mannigfaltige Farben, und wir nennen dann diesen Eindruck Schimmern und Dasjenige, was ihn bewirkt, glänzend und strahlend. Wenn aber das Feuer innerhalb dieser Verbindung *) zwar in die

*) Sämmtliche Uebersetzer und Erklärer halten an der allerdings an sich näher liegenden und buchstäblichen Auffassung der Worte τὸ δὲ τούτων αὖ μεταξὺ πυρὸς γένος „die zwischen diesen wieder in der Mitte liegende Art des Feuers" fest. Aber welches sind denn diese Arten des Feuers, zwischen denen das nunmehr in Rede stehende in der Mitte liegen

Feuchtigkeit der Augen eindringt und sich mit ihr vermischt, aber dabei nicht glänzt, sondern vermöge der Hindurchmischung des Feuerglanzes durch die Feuchtigkeit eine Blutfarbe annimmt,*) so gebrauchen wir hievon den Namen roth. (§. 159.) Glänzendes, mit Roth und Weiß gemischt, giebt Gelb; wie viel aber das Maß für jedes Einzelne (in dieser Mischung) betrage, das zu sagen hätte, auch wenn man es wüßte, keinen Sinn, da man hievon weder die Nothwendigkeit, noch die Wahrscheinlichkeit auch nur annähernd anzugeben im Stande sein würde. Roth ferner, mit Schwarz und Weiß verbunden, wird meerpurpurn, dunkelpurpurn aber, wenn diese Mischung gebrannt und zu ihr noch mehr Schwarz hinzugethan wird. Das Braun entsteht aus der Mischung von Gelb und Grau, das Grau aus der von Weiß und Schwarz, das Blaßgelb aus der von Weiß mit Gelb. Wenn ferner Weiß zu Glänzend hinzukommt und dann auf gesättigtes Schwarz fällt, so wird die blaue Farbe hervorgebracht, und wenn Blau mit Weiß verbunden wird, die hellblaue, wird aber Schwarz mit Braun vermischt, die lauchgrüne.[265]) (§. 160.) Und hieraus ist denn auch schon hinlänglich klar, wie man, an der Wahrscheinlichkeit festhaltend, aus ähnlichen Mischungen auch die anderen Farben entstehen lassen muß. Aber wenn Jemand dies auf dem Wege des praktischen Versuches erproben wollte, so würde er damit den Unterschied der

soll? Es könnten dies doch nur eben die beiden im unmittelbar Vorhergehenden ausdrücklich genannten Feuer, das des Auges und Gesichts und das des gesehenen Gegenstandes, sein. Ein zwischen diesen in der Mitte stehendes aber ist ein Unding.

*) Oder „darbietet". Wir folgen der auch von Stallbaum gebilligten Verbesserung Lindaus *παρασχόμενον*. Will man *παρασχομένῃ* beibehalten, so ist ein Wechsel der Construction anzunehmen.

menschlichen und der göttlichen Natur verkannt haben, sofern Gott zwar wohl das Viele in Eins zu verbinden und das Eine wieder in Vieles aufzulösen hinlängliche Einsicht und zugleich Macht besitzt, von den Menschen aber keiner weder das Eine noch das Andere ins Werk zu setzen weder jetzt im Stande ist noch auch hinfort jemals dazu im Stande sein wird.

(§. 161.) Alles dies nun fand damals in dieser von der Nothwendigkeit ausgegangenen Beschaffenheit der Werkmeister des Schönsten und Besten in dem Werdenden vor, als er den sich selbst genügenden und vollendetsten Gott erzeugte, indem er dabei zwar die hierin liegenden Ursachen zu Hülfe nahm, aber doch so, daß die Vollendung, zu welcher alles Werdende gedieh, dabei ganz sein eigenes Werk war. Deßhalb muß man denn auch zwei Arten von Ursachen unterscheiden, die nothwendige und die göttliche, und zwar die göttliche in allen Dingen aufsuchen zum Erwerbe eines glückseligen Lebens, so weit denselben unsere [p. 69] Natur verstattet, aber in Rücksicht auf jene auch die nothwendige, indem man bedenkt, daß es ohne sie nicht möglich ist, jenen eigentlichen Gegenstand unseres Strebens rein für sich zu erkennen oder zu erfassen oder sonst irgendwie seiner theilhaftig zu werden.

31. (§. 162.) Und da uns nun also jetzt, gleich wie Baumeistern, die Arten der Ursachen gleichsam als Material zugerichtet vorliegen, aus welchem der noch übrige Theil unserer Erörterung zusammengefügt werden muß, so wollen wir in der Kürze noch einmal zum Anfange zurückkehren und uns in der Geschwindigkeit (noch einmal) zu demselben Punkte begeben, von welchem wir hieher gelangt sind, und dann versuchen, unserer Dichtung einen dem Vorhergehenden entsprechenden Schluß hinzuzufügen. Wie also schon im Anfange[266]) gesagt wurde, nachdem Gott alle diese Dinge in einem ungeordneten Zustande vorgefunden, pflanzte er ihnen

Ebenmaß in sich und unter einander ein, so weit und in solcher Weise, als es ihnen eben möglich war, in Verhältnißmäßigkeit und Ebenmaß zu stehen. (§. 163.) Denn damals hatte an demselben Nichts, es sei denn durch Zufall, irgend einen Antheil, noch verdiente überhaupt irgend Etwas, so wie jetzt, einen bestimmten Namen zu führen, wie Feuer und Wasser und was es sonst noch giebt, sondern alles Dieses ordnete er zuerst gehörig und sodann setzte er hieraus dieses All zusammen als ein einziges belebtes Wesen, welches die Gesammtheit aller (besonderen) lebendigen Wesen, der sterblichen wie der unsterblichen, in sich schließt. [267]) Und zwar wurde er vom Göttlichen (in ihnen) selber der Bildner, die Entstehung des Sterblichen aber trug er seinen eigenen Erzeugten zu bewerkstelligen auf. [267]) (§. 164.) Diese nun, in Nachahmung seiner, [268]) umwölbten die überkommene unsterbliche Grundlage der Seele rings herum mit einem sterblichen Körper, [269]) gaben ihr den ganzen Leib gleichsam zum Fahrzeug und legten in ihm noch eine andere Art von Seele, die sterbliche, an, welche gefährliche und der blinden Nothwendigkeit folgende Eindrücke aufnimmt, zunächst die Lust, die stärkste Lockspeise des Bösen, dann den Schmerz, den Verscheucher des Guten, fernerhin Muth und Furcht, zwei thörichte Rathgeber, schwer zu besänftigenden Zorn und leicht verlockende Hoffnung, endlich verbanden sie mit ihr vernunftlose Empfindung und Wahrnehmung und allunternehmende Liebe, *) der Nothwendigkeit gemäß, und so setzten sie das Geschlecht der Sterblichen zusammen. (§. 165.) Demgemäß ferner aus Scheu, das Göttliche (in der Seele) zu beflecken, weisen sie dem Sterblichen (in ihr), getrennt von demselben, einen anderen Theil des Körpers zum Wohnsitze an, und schoben zwischen

*) D. i. Trieb.

beide, um sie gesondert von einander zu erhalten, den Hals als Grenzscheide und schmalen Verbindungssteg zwischen Kopf und Brust ein. In die Brust nämlich und den sogenannten Brustkasten schloßen sie die sterbliche Seele ein: weil aber der eine Theil von ihr von besserer, der andere von schlechterer [p. 70] Art war, so trennen sie wiederum die Brusthöhle, um gleichsam wie in einem Hause die Wohnung der Männer von der der Frauen abzusondern, indem sie das Zwerchfell als eine Scheidewand zwischeneinspannten. [270]) (§. 166.) Dem streitliebenden Theil der Seele also, welcher Theil hat an Tapferkeit und Zorn, wiesen sie näher nach dem Kopfe zu, zwischen Zwerchfell und Hals, seinen Wohnsitz an, damit er, der Vernunft gehorchend, in Gemeinschaft mit ihr die Begierden im Zügel hielte, wenn sie dem von der Königsburg [271]) ausgehenden Befehle und Sprüche gutwillig durchaus nicht folgen wollen. Das Herz aber, die Verknüpfung der Adern und Quelle des durch alle Glieder mit Heftigkeit umgetriebenen Blutes, versetzten sie gleichsam in die Trabantenwohnung, [272]) damit (sofort) die Gewalt des Zornes aufwallen könne bei der ihm von der Vernunft ertheilten Nachricht, daß in irgend einem Gliede etwas Unrechtes vorkomme, sei es von außen oder auch von innen her durch die drinnen wohnenden Begierden, und (von ihm aus) schleunig Alles, was im Körper mit Empfindung begabt ist, durch alle jene schmalen Verbindungswege [273]) die Ermahnungen und Drohungen (der Gebieterin) vernehme und ihnen nach allen Seiten Folge leiste und das Beste (in uns) also durchweg in sich herrschen [274]) lasse. (§. 167.) Da sie nun aber voraussahen, daß alle solche Aufwallungen der zornesfähigen Theile, wie das Pochen des Herzens bei der Erwartung des Schrecklichen und der Aufregung des Zornes, vermittelst des Feuers vor sich gehen müßten, so pflanzten sie, um (für das Ueble an solchen Zuständen) eine Abhülfe zu ge-

währen, das Gebilde der Lunge (in die Bruſt) hinein, welche fürs Erſte weich und blutlos [275]) und fürs Zweite durchlöchert iſt, wie ein Schwamm, damit ſie Athem und Trank aufnehme [276]) und abkühle und ſo (dem Herzen) Erquickung und Erleichterung bei der Hitze verſchaffe. Deßhalb alſo führten ſie Kanäle der Luftröhre [277]) nach der Lunge und legten die letztere um das Herz herum wie ein weiches Kiſſen, *) damit jenes, wenn der Zorn in ihm aufloderte, an etwas Nachgiebiges anſchlüge und eine Abkühlung fände und ſo mit geringerer Anſtrengung mehr der Vernunft mit ſeinem Zorne dienen könne.

32. (§. 168.) Den Theil der Seele nun aber, welcher nach Speiſe und Trank begehrt und nach Allem, was ihm die Natur des Leibes zum Bedürfniſſe macht, verlegten ſie in den Raum zwiſchen dem Zwerchfell und der Nabelgegend, nachdem ſie gleichſam eine Krippe in dieſer ganzen Räumlichkeit für die Nahrung des Körpers angefertigt hatten, und banden denn jenes Weſen hier an, wie ein wildes Thier, das aber wegen der Verbindung, in welcher es mit dem Ganzen ſteht, nothwendig ernährt werden mußte, wenn einmal ein Geſchlecht ſterblicher Weſen entſtehen ſollte. Damit es alſo immer an der Krippe weiden könne und ſo entfernt als möglich von dem berathenden Theile der Seele wohne und demzufolge möglichſt wenig Lärm und Geſchrei erhebe, vielmehr jenen edelſten [p. 71] Theil in Ruhe über das gemeinſame Wohl des Ganzen mit ſich zu Rathe gehen laſſe, aus dieſem Grunde wieſen ſie ihm hier ſeine Stelle an. (§. 169.) Weil ſie aber wußten, daß es die Vernunft nicht verſtehen würde und daß, wenn es ja einmal von irgend welchen

*) *μάλαγμα* ſtatt *ἄλμα* (oder *ἄμμα*) *μαλακὸν* nach Longin. vom Erhabnen XXXII, 5. p. 392. Weisk. und Alkinoos Einleitung in d. platon. Lehre p. 306 mit Toup (zu der erſtern Stelle), Hermann und Wagner L. U.

vernünftigen Vorſtellungen eine Art von Empfindung bekäme, *) es doch nicht in ſeiner Art liegen würde auf ſie zu achten, ſondern daß es von Schatten- und Trugbildern bei Tage und bei Nacht fortwährend verlockt werden würde, ſo ſetzte Gott, **) indem er eben hierauf ſein Abſehen richtete, das Gebilde der Leber zuſammen und fügte ſie in die Behauſung jenes (Weſens) ein, und zwar bildete er ſie dicht, glatt, glänzend, ſüß und (zugleich) mit Bitterkeit [278]) verſehen, damit in ihr wie in einem Spiegel, welcher Abdrücke (der Gegenſtände) aufnimmt und ſo (deren) Bilder dem Auge wiedergiebt, die Macht der aus der Vernunft kommenden Gedanken ſich abſpiegle (§. 170) und ſo theils jenes Seelenweſen ſchrecke, ſo oft ſie ſich ſtrenge und drohend naht, indem ſie ſich des derſelben beigegebenen bitteren Theiles bedient, um denſelben mit Heftigkeit durch die ganze Leber zu verbreiten, und ſo gallichte Farben (in ihr) zum Vorſchein bringt und ſie in allen ihren Theilen zuſammendrängt und dadurch runzlig und rauh macht, theils dadurch, daß ſie den Lappen derſelben aus ſeiner geraden Lage umbiegt [279]) und zuſammenzieht und ihre Gefäſſe [280]) und ihre Pforte [281]) verſtopft und verſchließt, ihm (auch wirkliches) Leiden und Unbehagen verurſache, und damit (ferner auch umgekehrt), wenn vielmehr ein milder Anhauch des Gedankens Bilder der entgegengeſetzten Art (in ihr) abſpiegelt, derſelbe ihm vor der Bitterkeit Ruhe verſchaffe, indem er dieſe ſeiner eignen Natur entgegengeſetzte Subſtanz weder aufregen noch (auch nur) berühren mag, und vielmehr der Süßigkeit, welche der Leber eingepflanzt iſt, ſich bediene, um ſo auf letztere ***) zu wirken, daß alle Theile derſelben ihre gerade (und regel-

*) *τινος αὐτῶν αἰσθήσεως* aus Paris. A. mit Schneider, Hermann und Wagner L. U.

**) S. Anm. 290.

***) Ich beziehe das *πρὸς αὐτὸ* mit Martin auf *κατ' ἐκεῖνο* zu-

mäßige) Lage, ihre Glätte und Freiheit erhalten, und so jenem um sie herum wohnenden Theile der Seele Heiterkeit und Wohlbefinden und bei Nacht einen angemessenen Zeitvertreib, das Weissagen im Schlafe, verleihe, da er nun einmal an Vernunft und Einsicht keinen Theil erhielt. (§. 171.) Denn eingedenk jenes ihnen von ihrem Vater gewordenen Auftrags,[282]) dem Menschengeschlechte nach Kräften die möglichste Vollendung zu geben, strebten unsere Bildner demgemäß auch das Niedrige in uns zu heben und gründeten daher, um es doch wenigstens in gewisser Weise mit der Wahrheit in Berührung treten zu lassen, in ihm den Sitz der Weissagung. Einen hinlänglichen Beweis aber dafür, daß Gott die Seherkunst wirklich mit dem bewußtlosen Theile der Menschenseele verknüpft hat, bietet der Umstand dar, daß Keiner, der seines Bewußtseins mächtig, eines gottbegeisterten und wahren Seherspruchs fähig ist, sondern man zu dieser Befähigung nur entweder im Schlafe, wo also die Denkkraft gebunden ist, oder dann gelangt, wenn man durch Krankheit oder eine Art von Verzückung die Besinnung verloren hat,[283]) (§. 172) und daß sodann im Gegensatze dazu diese im Traum oder Wachen von der Seherkraft und verzückten Begeisterung eingegebnen Aussprüche aufzufassen, indem man sie sich in die Erinnerung zurückruft, und alle die (in jenem Zustande) [p. 72] wahrgenommenen Bilder durch verständiges Nachdenken zu zergliedern, um darnach zu entscheiden, in wie weit und für wen sie etwas zukünftiges, vergangenes oder gegenwärtiges Gutes oder Schlimmes bedeuten, vielmehr die Sache eines seiner Besinnung Mächtigen und dagegen die des in jenen wahnsinnartigen Zustand Gerathenen und noch in ihm Befindlichen es nicht ist, die Erscheinungen, welche er gehabt, und die Worte, welche er gesprochen hat, zu deuten, sondern von alter Zeit her und mit Recht behauptet wird, daß nur im besonnenen Zustande der Mensch der Beurtheiler seiner selbst und seiner Handlungen und der wirkliche Urheber der letzteren ist. (§. 173.) Daher ist es denn auch Brauch, die sogenannten Propheten (in den Orakelstätten) als Deuter den gottbegeisterten Sehern beizuordnen, welche zwar von Manchen selbst Seher genannt werden, aber nur von Solchen, die ganz und gar nicht wissen, daß sie nur Ausleger der räthselhaften Aussprüche und Erscheinungen und keineswegs Wahrsager, mit vollem Rechte aber Propheten, d. h. Dolmetscher der Weissagenden, zu heißen verdienen.[284]a) Die Leber hat also aus diesem Grunde eine solche Beschaffenheit und den angegebenen Ort empfangen, nämlich zum Zwecke der Weissagung. Und zwar giebt sie dieser ihrer Einrichtung gemäß nur in dem noch lebenden Körper deutlichere Anzeichen, des Lebens beraubt dagegen wird sie blind und giebt dunklere Weissagungen, als daß sie irgend etwas Deutliches durch sie anzeigen könnte.[284]b) (§. 174.) Das Eingeweide aber, welches sich zu ihrer Linken befindet, ist um ihretwillen zusammengefügt und dorthin versetzt, um sie nämlich stets blank und rein zu erhalten, gleichsam wie ein für einen Spiegel verfertigtes und immer neben ihm bereit liegendes Wischtuch. Daher wischt denn auch, sobald Unreinigkeiten in Folge von Krankheiten des Körpers sich in der Leber erzeugen, die lockere Milz, als ein hohles und blutloses Gewebe, sie alle hinweg und nimmt sie auf, so daß sie in Folge ihrer Anfüllung mit diesen hinweggenommenen Unreinigkeiten übermäßig sich ausdehnt und anschwillt und (erst), wenn der Körper gereinigt ist,[285]) sich wieder verkleinert und zu ihrem früheren Umfange zusammenschrumpft.

33. (§. 175.) Das die Seele Betreffende nun, nämlich wie

rück, da auch das folgende αὐτοῦ, wie aus dem Gegensatze gegen das Vorhergehende ersichtlich, nicht auf die begehrliche Seele, sondern nur auf die Leber gehen kann.

viel Sterbliches und wie viel Göttliches sie enthält und ferner wie und in welchen Organen und warum beide Theile gesondert von einander ihre Wohnsitze erhielten, der Wahrheit gemäß angegeben zu haben, das dürften wir wohl nur dann, wenn Gott (selbst) uns seine Zustimmung dazu gäbe, versichern; daß jedoch wenigstens das Wahrscheinliche hierüber von uns vorgebracht worden, das dürfen wir sowohl (schon) jetzt, als auch bei noch näherer Betrachtung zu behaupten wagen und wollen es hiermit behauptet haben. Es ist daher jetzt das zunächst hieran sich Anschließende weiter zu verfolgen, dies ist aber die Frage, wie der noch übrige Theil des Körpers entstanden ist. Ihm nun dürfte es vor Allem zukommen, folgender Ueberlegung gemäß zusammengesetzt zu sein.

(§. 176.) Die Bildner unseres Geschlechts erkannten nämlich die Unmäßigkeit im Essen und Trinken voraus, welche bei uns herrschen würde, so daß wir aus Schlemmerei viel mehr als hinlänglich und nothwendig wäre zu uns nehmen würden. Damit also nicht ein schneller Untergang des menschlichen Geschlechts eintrete und dasselbe hinstürbe, noch ehe es vollendet, bildeten sie, um dem vorzusehen, als einen Behälter zur Aufnahme der überschüssigen [p. 73] Speisen und Getränke die sogenannte untere Bauchhöhle und legten in ihr die Windungen der Gedärme im Kreise herum, damit nicht ein schnelles Hindurchgehen der Nahrung (durch diese Höhlung) dem Körper schnell wieder das Bedürfniß nach neuer Nahrung aufnöthigte und so durch Erzeugung unersättlicher Freßgier das ganze Geschlecht der Liebe zur Wissenschaft und Kunst entfremde und taub mache gegen die Stimme des Göttlichsten in uns. [286])

(§. 177.) Mit den Knochen aber und dem Fleisch und Allem, was dahin gehört, ging es folgendermaßen zu. Dies Alles hat in der Entstehung des Markes auch seinen Ursprung. Denn die Bän-

der des Lebens, welche die Seele mit dem Körper vereinigen, [287]) sind in ihm zusammengeknüpft und geben so gleichsam dem menschlichen Geschlechte seine Wurzel, das Mark selbst aber ist aus anderen Bestandtheilen hervorgegangen. [288]) So viele nämlich von den Elementardreiecken völlig regelmäßig und glatt und so am meisten dazu geeignet waren Feuer, Wasser, Luft und Erde genau darzustellen, diese sonderte Gott einzeln von ihren Gattungen für sich aus, mischte sie nach richtigem Verhältniß mit einander und bildete aus ihnen das Mark, um in demselben die Gesammtmasse des Samens für das ganze Geschlecht der sterblichen Wesen [289]) zu bereiten, pflanzte dem Mark dann die (drei) Seelengeschlechter ein und befestigte sie, und in so viel und solcherlei Gestalten, als es nach seinen besonderen Arten empfangen sollte, gliederte er dasselbe gleich bei dieser anfänglichen Vertheilung. (§. 178.) Und zwar denjenigen Theil desselben, welcher wie ein Saatfeld den göttlichen Samen [290]) in sich tragen sollte, bildete er von allen Seiten rund und nannte ihn Gehirn oder Kopfmark, *) weil nach Vollendung jedes lebendigen Wesens das ihn einschließende Gefäß der Kopf sein sollte. (§. 179.) Den Theil dagegen, welcher die übrigen sterblichen Bestandtheile der Seele in sich enthalten sollte, gliederte er in eine zugleich runde und länglichte **) Gestalt und benannte dies Alles Mark (im engeren Sinne), und nachdem er hieran, wie an einen Anker die Bänder der ganzen Seele befestigt hatte, [291]) bildete er nun um dieses Mark herum unseren ganzen Körper, indem er zuerst für dasselbe eine es umkleidende ***) Hö-

*) Im Griech. hängt ἐγκέφαλος „Gehirn" unmittelbar mit κεφαλή „Kopf" zusammen; im Deutschen ließ sich hier nur durch eine Umschreibung helfen.

**) D. h. cylinderförmige.

***) περίφολον nach Valckenaers Conjectur mit Hermann.

cherne Decke zusammenfügte. (§. 180.) Den Knochen aber bildet er folgendermaßen. Er siebte Erde durch, so daß sie rein und glatt wurde, und feuchtete sie dann mit hinzugemischtem Mark an,[292]) brachte sie hierauf ins Feuer und tauchte sie sodann in Wasser ein und abermals in Feuer und wieder in Wasser, bis er sie endlich durch oftmaliges Hinübertragen aus dem einen in das andere unschmelzbar für beide gemacht hatte. Dieser Masse nun bediente er sich (sodann), um aus ihr rings um das Gehirn herum eine knöcherne Kugel zu drehen, doch ließ er in ihr einen schmalen Ausgang.[293]) Und zur Umgebung des Nacken- wie des Rückenmarkes bildete er [p. 74] Wirbel aus jener Masse, die er wie Thürangeln vom Kopfe an durch den ganzen Oberkörper unter einander ausspannte. Und so umschloß er den ganzen Samen *) zu seinem Schutze mit einer steinartigen Umhegung und brachte Gelenke in derselben an, um ihr Bewegungs- und Biegungsfähigkeit mitzutheilen, indem er sich hiezu der Einfügung einer Substanz bediente, welche vorzugsweise den Charakter des „Anderen" an sich trug.[294]) (§. 181.) Weil er aber glaubte, daß die Knochen doch von allzu harter und unbiegsamer Beschaffenheit seien und überdies durch den in ihnen vorgehenden Wechsel von Erhitzung und Abkühlung (leicht) brandig werden und so bald den in ihnen befindlichen Samen verderben würden, so bereitete er demgemäß die Sehnen und das Fleisch; jene, um durch sie alle Glieder mit einander zu verbinden und dem Körper Biegsamkeit um die Angeln und Ausdehnbarkeit vermöge ihres Anspannens und Nachlassens zu geben, das Fleisch aber sollte sowohl als ein Abwehrungsmittel gegen die Hitze wie als ein Schutz gegen die Kälte dienen, überdies auch beim Fallen ähnliche Dienste leisten, wie aus Filz verfertigte Gegenstände, indem es weich und schmiegsam dem (Drucke der) Körper nachgäbe, und sollte vermöge der warmen Feuchtigkeit, die es in sich enthalte, im Sommer durch Schweiß und Näße auf seiner Oberfläche dem ganzen Leibe eine angemessene Kühlung verschaffen, im Winter aber wiederum durch seine (innere) Wärme den von außen andringenden und den Körper umlagernden Frost hinlänglichermaßen abhalten. (§. 182.) In dieser Erwägung gab unser Bildner demselben dadurch, daß er es durch eine Zuthat von einem aus sauren und salzigen Substanzen verbundenen Gährungsstoffe[295]) zu einer angemessenen Mischung von Wasser, Feuer und Erde *) zusammensetzte, seine saftige und weiche Beschaffenheit. Die Sehnen aber mischte er aus Knochen und ungesäuertem Fleische zusammen, so daß sie durch diese Vereinigung aus beiden eine mittlere Beschaffenheit annahmen, und gab ihnen eine gelbe Farbe.[296])

*) Vgl. Anm. 292.

*) Ich verbinde die Dative ὕδατι, πυρὶ, γῇ mit ὑπομίξας, wie schon Lindau gethan hat; nur aber ist dann αὐτοῖς zu tilgen, was indessen ja eben so gut ein aus Mißverstand hervorgegangenes Einschiebsel sein kann, wie es das καὶ der schlechteren Handschriften vor ὑπομίξας wirklich ist; zu ξυμμίξας καὶ ξυναρμόσας sind dann eben jene Begriffe als Objectsaccusative im Gedanken wieder zu ergänzen. Will man die Dative nämlich vielmehr hiemit verbinden, so läßt sich dies fehlende Object nur durch die diplomatisch freilich sehr leichte Aenderung von γῇ in γῆν mit Stallbaum und Wagner L. U. gewinnen; allein die dadurch entstehende Gegenüberstellung der Erde gegen das Wasser und Feuer und zumal der mit dem καὶ vor γῆν, welches in diesem Falle „auch" bedeuten würde, sodann nothwendig verbundene Nebensinn, daß nur wenig Erde zu dieser Mischung genommen wurde, sind hier ganz unmotivirt. Man müßte also dann wenigstens auch dies καὶ streichen.

In Folge dessen wurden die Sehnen straffer und zäher als Fleisch, aber weicher und feuchter als Knochen.

(§. 183.) Mit Beiden (Fleisch und Sehnen), umfaßte nun Gott Knochen und Mark in der Weise, daß er zunächst die Knochen unter einander mittelst der Sehnen verband und sodann dies (Alles) mit Fleisch überdeckte. Und zwar umkleidete er dabei alle diejenigen Knochen, welche am meisten von der Beseelung in sich trugen, [297]) mit dem wenigsten, die aber, deren Inneres am seelenlosesten war, mit dem weichsten und dichtesten Fleisch. Und eben so ließ er auch an den Gelenken der Knochen, wo nicht die Ueberlegung eine Nothwendigkeit dazu aufwies, wenig Fleisch wachsen, damit es weder den Biegungen hinderlich wäre und so die Körper schwerbeweglich und damit unbehülflich mache, noch auch, (wie dies hätte geschehen müssen), wenn es allzu massenweise aufgehäuft und an einander gedrängt worden wäre, durch seine Festigkeit die Empfindung hemme und dadurch auch die Schärfe des Gedächtnisses und der Denkkraft abstumpfe. (§. 184.) Daher sind denn sowohl die Schenkel und Schienbeine und die Hüftengegend, so wie [p. 75] die Knochen der Ober- und Unterarme und alle sonstigen Theile an uns, die keine Gelenke haben, als auch alle diejenigen Knochen, welche in ihrem Marke nur wenig Seele haben und deßhalb leer an Einsicht sind, insgesammt reichlich mit Fleisch bedeckt, alle, in denen die Einsicht ihren Sitz hat, dagegen weniger, es sei denn, daß Gott einmal eine Fleischmasse ganz für sich allein so zusammensetzte, daß sie der Empfindung dienen konnte, wie namentlich die Zunge. Meistens aber gilt die obige Regel, denn eine nach den Gesetzen der (blinden) Nothwendigkeit entstehende und fortbestehende Wesenheit kann nun einmal nicht zugleich dicke Knochen und vieles Fleisch und doch dabei Feinheit der Empfindungen besitzen. (§. 185.) Denn hätte sich Beides mit einander verbinden lassen, so würde

diese Verbindung am Allermeisten dem Kopfe bei seiner Einrichtung zu Theil geworden sein, da, wenn das Menschengeschlecht einen fleischigen, sehnigen und starken Kopf auf seinem Rumpfe trüge, ihm sicher ein doppelt und vielmals so langes, gesünderes und schmerzenfreieres Leben zu eigen geworden wäre. Nun aber kamen die Werkmeister unserer Entstehung bei ihrer Ueberlegung, ob sie ein längerlebendes schlechteres oder ein kürzerlebendes besseres Geschlecht schaffen sollten, einstimmig zu der Ansicht, daß einem längeren, aber schlechteren ein kürzeres, aber besseres Leben für ein jedes Wesen in jedem Falle vorzuziehen sei, und demzufolge bedeckten sie denn den Kopf wohl mit einem dünnen Knochen, nicht aber mit Fleisch und Sehnen, so wie er denn ja auch keine Biegungen hatte. Und so wurde diesem allen gemäß der Kopf als ein zwar reicher mit Empfindung und Vernunft begabter, aber auch weit schwächerer (Theil) dem Leibe eines jeden Menschen aufgesetzt. (§. 186.) Die Sehnen aber heftete Gott aus den obigen Gründen und in der obigen Weise theils ganz gleichmäßig am Ende des Kopfes rings um den Hals herum an und verband durch sie die Enden der Kinnladen unterhalb des Antlitzes, theils vertheilte er sie (entsprechend) durch alle Gliedmaßen zur gegenseitigen Verknüpfung der Gelenke. Unsern Mund aber versahen die Urheber unserer Ausstattung mit seiner gegenwärtigen Einrichtung von Zähnen, Zunge und Lippen, so wie sie die (gemeinsame) Rücksicht auf das von der (bloßen) Nothwendigkeit Gebotene und auf das Beste an die Hand gab, indem sie bei diesem ihrem Werke den Eingang der ersteren, den Ausgang aber der letzteren Ursache zuwiesen, denn der (bloßen) Nothwendigkeit gehört (die Einrichtung für) alles Dasjenige an, was in den Mund eingeht, um dem Körper Nahrung zu geben, der Fluß der Rede aber, welcher vom Munde ausgeht und dem Gedanken dient, ist der schönste und beste von

allen Flüssen. (§. 187.) Ferner nun den Kopf war es weder möglich bloß aus nacktem Knochen bestehen zu lassen, wegen des Uebermaßes (in der Witterung), welches die Jahrszeiten nach entgegengesetzter Seite hin mit sich bringen, noch auch mit anzusehen, wenn er durch eine ganz dichte Bedeckung stumpf und unempfindlich würde in Folge der Masse des Fleisches. Es war nun von der [p. 76] Fleischsubstanz da, wo sie austrocknete,*) eine beträchtliche Rinde, die sich von ihr aussonderte, zurückgeblieben, das, was man jetzt Haut nennt, und mit dieser (Rinde), die durch die Feuchtigkeit aus der Umgebung des Gehirnes Zusammenhalt und Wachsthum erhielt, umkleidete Gott rings herum den Kopf, und indem nun jene Feuchtigkeit durch die Kopfnähte aufstieg, schloß sie durch fortwährendes Benetzen dieselbe über den Scheitel gleichsam wie in einen Knoten zusammen.[298]) (§. 188.) Jene mancherlei Nähte[299]) aber sind entstanden durch das Gegeneinanderwirken der Seelenumläufe und der aufgenommenen Nahrungsmittel, und zwar in größerer Zahl, wenn dieser Kampf ein stärkerer, in geringerer, wenn er ein schwächerer ist.[300]) Diese ganze Haut nun ward von der Gottheit (hierauf) rings herum mit Feuer durchstochen, worauf denn von der nunmehr aus diesen (vielen kleinen) Stichwunden an ihre Oberfläche hervortreibenden warmen Feuchtigkeit alle unvermischten Theile sich entfernten, alle diejenigen dagegen, welche aus denselben Bestandtheilen, wie die Haut, zusammengesetzt wären,

*) Ich streiche mit Schneider das οὐ. Wenn Wagner L. U. behauptet, daß der Sinn dasselbe erfordere, so scheint mir seine Berufung auf die Entstehung der Nägel p. 76 D. (§. 190) und seine eigene Bemerkung zur vorliegenden Stelle: „man denke hiebei an die Rinde oder Haut, welche sich auf jeder dickeren Flüssigkeit, z. B. auf Milch, bildet, wenn sie längere Zeit steht" gerade das Gegentheil zu lehren.

zwar von dem Triebe nach außen in die Höhe gehoben wurden und sich so in einer gleichen Feinheit, wie der Durchstich, in die Länge ausdehnten, aber wegen der Langsamkeit (dieser ihrer Bewegung) von der äußeren Luft zurückgestoßen und wieder nach dem Inneren der Haut zu hinabgedrängt wurden, bis sie in ihr festwurzelten. (§. 189.) Und zufolge dieser Vorgänge sind die Haare auf der Haut erwachsen, riemenartig und in so fern von verwandter Beschaffenheit mit der Haut selber, aber härter und von dichteren Theilen vermöge des Druckes der Kälte, welchen jedes Haar in Folge des mit seiner Entfernung von der Haut nothwendig eintretenden Verlustes seiner Wärme erfuhr. So hat denn mit ihnen unser Schöpfer unserem Kopfe seine rauhe Bekleidung gegeben mit Anwendung der beschriebenen Ursachen und in der Erwägung, daß sie an der Stelle des Fleisches ihm zur Sicherung des Gehirnes eine leichte Bedeckung liefern sollten, welche im Sommer wie im Winter ihm Schatten und Schutz zu gewähren geeignet sein und dabei doch der Leichtigkeit seines Empfindens kein Hinderniß in den Weg legen würde. (§. 190.) Bei der Verflechtung aber von Sehnen, Haut und Knochen, aus welcher die Finger entstanden, trocknete gleichfalls ein Theil dieser dreitheiligen Mischung aus, und es bildete sich so eine allen Dreien gemeinsam angehörige harte Haut, die zwar vermöge dieser mitwirkenden Ursachen zubereitet, aber doch (in Wahrheit) durch die eigentlich so zu nennende Ursache in Rücksicht auf die späteren Entwicklungen hervorgerufen ward. Denn daß einst aus Männern Weiber und selbst Thiere werden sollten, das wußten unsere Bildner wohl, und eben so erkannten sie auch, daß viele von den Thieren der Nägel, und zwar zu vielen Dingen, bedürfen würden und daher bildeten sie diese den Menschen gleich bei ihrer Entstehung an.[301]) Aus solchem Grunde und zu solchen Zwecken ließen sie Haut, Haare und Nägel (theils

auf der Oberfläche des Körpers, theils) an den Enden der Glieder wachsen.

34. (§. 191.) Da nun so alle Theile und Gliedmaßen des sterblichen belebten Wesens zusammengewachsen waren, die Nothwendigkeit aber es mit sich brachte, daß an Feuer und Luft [p. 77] sein Lebensproceß gebunden war, [302]) und es deßhalb in zerstörender Weise von jenem zerschmolzen und von dieser ausgesogen wurde, so bereiteten die Götter ihm hiegegen eine Abhülfe, indem sie eine der menschlichen verwandte Natur, die sie aber mit einer anderen Gestalt und anderen Empfindungen ausrüsteten, so daß sie zu einer anderen Art von sterblichen belebten Wesen ward, erzeugten. [303]) Es sind dies nämlich die Bäume und Pflanzen mit ihren Samen und Früchten, welche jetzt durch die Pflege des Landbaus veredelt und gleichsam gezähmt und an uns gewöhnt sind, während es vormals nur die wilden Gattungen gab, die ja älter sind als die veredelten. [304]) (§. 192.) Alles nämlich, was nur irgend am Leben Theil hat, wird auch mit vollem Rechte ein lebendiges Wesen genannt werden; es hat ja aber alles eben Erwähnte wenigstens an jener dritten Art von Seele Theil, welche nach unserer Erörterung zwischen Zwerchfell und Nabel ihren Sitz hat, und zwar nichts von Vorstellung, Ueberlegung und Vernunft, wohl aber Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen nebst Begierden in sich trägt. Denn Alles, was Pflanze heißt, ist fortwährend allen äußeren Einwirkungen ausgesetzt; da aber seine Bewegung nur ein innerer Kreisumlauf ist [305]) und es alle die, welche von außen kommt, von sich abweist, [306]) um nur der ihm selbst eigenthümlichen sich zu bedienen, so hat ihm diese seine Zusammensetzung (auch) die Kraft, etwas von seinen eigenen Zuständen durch Nachdenken über die Natur derselben sich zum Bewußtsein zu bringen, nicht verliehen. [307]) Daher nun lebt es zwar und ist nicht anders,

als ein beseeltes Wesen zu nennen, aber es haftet eingewurzelt an derselben Stelle fest, weil es der willkürlichen *) Bewegung beraubt ist.

35. (§. 193.) Nachdem nun die Mächtigeren für uns Schwächere alle diese Pflanzenarten zur Nahrung geschaffen hatten, durchzogen sie unseren Körper selbst, ähnlich wie man in Gärten thut, mit Kanälen, um ihn gleichsam mit zufließendem Wasser zu berieseln. Und zwar führten sie zunächst verborgene Kanäle unter die Vereinigung der Haut und des Fleisches, nämlich die Rückenadern, zwei an der Zahl, **) weil auch der Körper sich in zwei Seiten, die rechte und die linke, theilt. [308]) Beide aber leiteten sie am Rückgrat hinunter, so daß sie das lebenbedingende Mark in ihre Mitte nahmen, damit so sowohl dieses am besten gedeihe, [309]) als auch der Zufluß zu den übrigen Körpertheilen, da diese niedriger liegen, ungehemmt von Statten gehe und so der (ganzen) Bewässerung Gleichmäßigkeit verleihe. Hierauf ließen sie um den Kopf

*) So muß ὑφ' ἑαυτοῦ aufgefaßt werden, um nicht der vorher den Pflanzen zugeschriebenen „eigenen Bewegung" zu widersprechen. Es fragt sich aber, ob die Lesart richtig ist. Galen. b. Daremberg p. 12 f. sagt, daß dieselbe nur die der Ἀττικῶν ἀντιγράφων sei, während andere Abschriften ἐξ ἑαυτοῦ hätten, wornach er selbst unter Beistimmung Darembergs ἔξω ἑαυτοῦ (besser jedoch ist nach Letzterem sodann ἔξω αὑτοῦ) vermuthet: „der Bewegung nach außen hin." Nach Daremberg p. 42, Anm. 25 wäre aber bei Galen. selbst statt Ἀττικῶν vielmehr Ἀττικιανῶν zu setzen und die Abschriften des Attikos (Lukian. adv. indoct. p. 100 und 119) gemeint, der vielleicht mit dem von Strabon erwähnten Rhetor aus Pergamos dieselbe Person sei, und nach Harpokr. in den von ihm gemachten Abschriften des Demosthenes eigene Textesverbesserungen anbrachte.

**) διδύμους aus Paris. A. mit Hermann.

herum die Adern sich vertheilen und in (vielfachen) Verflechtungen nach entgegengesetzten Richtungen sich ausbreiten, so daß sie theils von der Rechten zur Linken des Körpers, theils von der Linken zur Rechten sich wandten, damit außer der Haut noch Ein Band zwischen Kopf und Rumpf vorhanden sei, [310]) in sofern jener nicht rings herum am Scheitel mit Sehnen eingefaßt war, und sodann auch damit die Sinneneindrücke von beiden Seiten her durch den ganzen Körper fortgepflanzt würden. *) (§. 194.) Von da aber schritten sie zur Einrichtung der Wasserleitung in einer Weise, [p. 78] die wir leichter begreifen werden, wenn wir zuvor dahin übereingekommen sind, daß Alles, was aus kleineren Theilen besteht, das Größertheilige nicht hindurchlasse, dieses aber jenes zurückzuhalten nicht im Stande sei, und daß darnach das Feuer, weil es unter allen sogenannten Elementen die kleinsten Bestandtheile hat, durch Wasser, Erde, Luft und Alles, was aus ihnen zusammengesetzt ist, hindurchgeht und Nichts es zurückzuhalten vermag. Eben so ist daher auch von unserer Bauchhöhle anzunehmen, daß sie zwar Speisen und Getränke, wenn diese in sie eingehen, aufzuhalten vermag, Feuer und Luft aber nicht, weil deren Bestandtheile kleiner als ihre eigenen sind. (§. 195.) Dieser beiden bediente sich daher Gott zur Bewässerung der Adern aus der Bauchhöhle, indem er aus Feuer und Luft ein Geflecht von der Gestalt einer Fischreuse zusammenwebte, in dessen Höhlung (wieder) zwei Zwischengeflechte hineinliefen, von denen er das eine wiederum so flocht, daß es zwei Hälfe bekam. [311]) Und von diesen Binnengeflechten spannte er gleichsam Seile [312]) rings herum durch das ganze Netz bis an die Außenwände desselben aus. Das Innere desselben nun bildete er ganz aus Feuer, die Binnen- und das Außengeflechte aber aus Luft.

*) S. Anm. 249 und 256.

Dann nahm er es und umzog damit das von ihm gebildete lebendige Wesen [313]) in folgender Weise. Die Gesammtheit der Binnengeflechte ließ er in den Mund hinein, und da ihrer zwei waren, so führte er das eine durch die Luftröhre in die Lunge, das andere aber längs der Luftröhre [314]) in die Bauchhöhle hinab. Hierauf (erst) theilte er das erstere, und zwar so, daß er den gemeinsamen Stamm in zwei Aesten in die Kanäle der Nase einmünden ließ [315]), so daß, wenn jener andere Ausgang in den Mund hinein (einmal) verstopft wäre, die auf ihn angewiesenen Strömungen durch diese letzteren mit versorgt werden könnten. (§. 196.) Die (gesammte) übrige Höhlung der Reuse ließ er dagegen um den ganzen hohlen Theil unseres Körpers herumwachsen [316]) und veranstaltete so, daß bald dies Ganze sanft in die Binnengeflechte, die ja aus Luft bestanden, zusammenfloß, bald wieder sie ihrerseits zurückflossen, [317]) und daß das Außengeflecht bei der lockeren Beschaffenheit des Körpers durch denselben hinein- und wieder heraustrat [318]) und die in das Innere eingewobenen Feuerstrahlen dabei dem Zuge dieser Luft nach beiden Seiten hin folgten, [319]) und dies (Alles), so lange das sterbliche Wesen fortbestand, zu geschehen nicht aufhörte. Wer nun dieser ganzen Einrichtung ihren Namen beigelegt, der hat sie nach unserer Behauptung mit dem des Ein- und Ausathmens bezeichnet. (§. 197.) Dieses ganze Thun und Leiden ist nun aber unserem Körper zu Theil geworden, damit er durchfeuchtet und abgekühlt werde und so sich ernähren und leben könne. Denn indem das dem Netze eingewobene Feuer dem ein- und ausströmenden Athemzuge folgt, [320]) wird es in einer beständigen Schwingung durch die Bauchhöhle erhalten, und indem es dann beim Eindringen [p. 79] in dieselbe die Speisen und Getränke ergreift, [321]) schmelzt es dieselben, zerlegt sie in kleine Theile, führt sie durch die Ausgänge, durch welche sein Weg geht, hindurch und leitet sie wie aus

einer Quelle in die Kanäle der Adern fort, so daß deren Strömungen den Körper wie ein schluchtenreiches Gebirge durchfluten.

36. (§. 198.) Doch betrachten wir noch einmal den Hergang des Athemholens (und sehen zu), durch welche Ursachen er zu seiner gegenwärtigen Einrichtung gediehen ist. Damit steht es nun so. Da es nichts Leeres giebt, in welches etwas von dem in Bewegung Befindlichen hineintreten könnte, der Athem aber von uns nach außen bewegt wird, so ist demgemäß bereits Jedermann klar, daß er dabei nicht in einen leeren Raum eingeht, sondern das Nächste aus seiner Stelle verdrängt, und dies seinerseits treibt immer wieder das Nächste weg; und so wird vermöge dessen Alles nothwendig nach der Stelle zu getrieben, von wo der Athem ausging, dringt in dieselbe ein, füllt sie aus und folgt dem Athem, und dies geschieht alles gleichmäßig wie wenn sich ein Rad umdreht, weil es nichts Leeres giebt. (§. 199.) Deßwegen werden denn Brust und Lunge, wenn sie den Athem von sich geben, wieder von der den Körper umgebenden Luft, indem dieselbe in diesem Kreislaufe durch das Fleisch bei dessen lockerer Beschaffenheit eindringt, angefüllt; sobald dann aber diese Luft vermöge der Rückkehr jenes Kreislaufes in sich selbst durch den Körper wieder nach außen abzieht, so treibt sie dadurch den Athem in die Eingänge des Mundes und der Nase hinein. Als die Ursache des Beginns jener Kreisbewegung aber ist Folgendes anzusehen. (§. 200.) Jeder lebendige Körper hat seine größte innere Wärme im Blute und in den Adern, die gleichsam eine in ihm befindliche Feuerquelle sind, weßhalb wir denn auch bei unserer zu Grunde gelegten Vergleichung mit dem Geflechte einer Fischreuse angaben, daß Alles, was in dem inneren Raume derselben ausgespannt, aus Feuer zusammengeflochten sei, während alle äußeren Hüllen an ihr aus Luft beständen. Nun strebt ja aber zugestandenermaßen alles Warme naturgemäß nach seinem eigenthümlichen Orte zu dem ihm Verwandten hinaus, und da der Wege dahin nur zwei sind, der eine durch die Oberfläche des Körpers, der andere aber durch Mund und Nase, so setzt es, sobald es nach der einen Seite hindrängt, die nach der andern zu befindliche umgebende Luft in Umlauf, und indem dieselbe so in den Körper hineingedrängt wird, nimmt sie die Wärme desselben an, während die hinaustretende Luft sich abkühlt. (§. 201.) Da aber so die Wärme ihren Platz verändert und vielmehr die nach dem anderen Ausgange zu (im Körper) befindliche Luft wärmer wird, so richtet sie ihren Lauf vielmehr wieder dorthin, indem sie (nach außen) dem, welchem sie angehört, zustrebt, und drängt so die (umgebende) Luft wieder nach der ersteren Seite hin. Und indem nun dergestalt die Luft fortwährend dieselbe Einwirkung empfängt und zurückgiebt, läßt sie so durch Beides (durch jenes ihr Thun und dieses ihr Leiden) den hin- und herwogenden Kreislauf des Ein- und Ausathmens entstehen.

37. (§ 202.) Und auf diesem Wege sind denn auch die Ursachen von den bei Anwendung der Schröpfköpfe eintretenden Zuständen,[322]) [p. 80] so wie die des Verschluckens der Speisen[323]) und die von Dem, was mit geworfenen Körpern vorgeht, sowohl wenn sie in die Höhe, als auch wenn sie über die Erde hingeschleudert werden,[324]) zu verfolgen, desgleichen die der Schnelligkeit und Langsamkeit und (somit) Höhe und Tiefe, welche in den Tönen hervortritt und davon, daß dieselben bald im Mißklange, bald im Einklange sich bewegen, je nachdem sie einander unähnliche oder ähnliche Bewegungen in uns hervorrufen. Nämlich die Bewegungen der schnelleren und zuerst zu uns gelangenden Töne[325]) haben bereits nachgelassen und sind denen der langsameren ähnlich geworden, ehe diese bei ihrem späteren Anlangen sie einholen, und wenn diese dann die Bewegungen jener fortsetzen, ohne sie durch das Hinzu-

bringen eines neuen und abweichenden Anstoßes aufzustören und zu verwirren, sondern vielmehr den Anfang einer langsameren Bewegung an das ähnliche Ende der anfänglich rascheren anknüpfen, so bringen sie dadurch einen einzigen, aus Hohem und Tiefem gemischten Eindruck zu Stande, wodurch sie den Unverständigen Lust, den Verständigen aber eine reine Freude über diese Abspiegelung der göttlichen Harmonie in den vergänglichen Bewegungen bereiten.[326]) (§. 203.) Sodann auch alles Fließen des Wassers,[327]) sowie das Niederfahren der Blitze[328]) und die vielbewunderte (vermeintliche) Anziehungskraft des Bernsteins und Magnets (ist eben so zu erklären): bei keiner von allen diesen Erscheinungen findet jemals wirkliche[329]) Anziehung Statt, sondern darin, daß es nichts Leeres giebt und alle Körper (daher) durch den auf einander geübten Druck einander in Kreislauf versetzen, und andererseits darin, daß es allen zukommt, mit Aufgabe des Ortes, in welchen sie durch Trennung oder Verbindung gebracht sind, nach demjenigen hinzustreben, welcher einem jeden eigenthümlich ist, — in der Verflechtung dieser beiden Umstände wird der, welcher dem richtigen Verfahren bei seiner Nachforschung folgt, die Ursache dieser wunderbaren Erscheinungen finden.[330])

38. (§. 204.) Um also zum Athemholen, von welchem diese Abschweifung ausging, zurückzukehren, so ist es gleichfalls, wie schon vorhin bemerkt, auf dieselbe Weise und aus eben diesen Ursachen entstanden, indem das Feuer die Speisen zersetzt, dem Zuge der Luft*) im Innern des Körpers folgt und vermöge dieser seiner Begleitung jenes Zuges die Adern aus der Bauchhöhle durch Hineinschöpfung der dort von ihm zersetzten Speisetheile anfüllt.[331]) Und so werden denn bei allen sterblichen belebten Wesen durch den

*) Nach Hermann: ἀϊωρουμένῳ.

ganzen Leib hin die Ströme der Nahrung reichlich bewässert. Da aber diese Nahrungssäfte aus frischzersetzten und von verwandten Geschöpfen, theils Früchten, theils Kräutern, die Gott eben zu diesem Zwecke pflanzte, um uns zur Nahrung zu dienen,[332]) herrührenden Theilen bestehen, so haben sie allerlei Farben an sich in Folge dieser Mischung,[333]) aber am meisten scheint die rothe durch, die ja*) aus der Zersetzung und dem Abdrucke des Feuers im Feuchten bereitet ward. (§. 205.) Aus diesen Gründen also hat die Farbe der den Körper durchströmenden Flüssigkeiten das (eben) beschriebene Aussehen erhalten. Und wir nennen dieselben Blut, welches die Waide des Fleisches [p. 81] und des gesammten Körpers und die Quelle ist, aus welcher alle Glieder desselben die Ausfüllung der durch die abgehenden Bestandtheile gelassenen Lücken schöpfen. Die Art dieser Auffüllung und Ausleerung aber ist ganz dieselbe wie die Bewegung von Allem im Weltall, zufolge deren alles Verwandte zu einander hingetrieben wird. Denn einerseits löst das uns Umgebende unseren Körper fortwährend auf und vertheilt die abgelösten Theile unter die sogenannten Elemente, denen ein jeder angehört, andererseits sind die Bestandtheile des Blutes, weil sie in uns vertheilt und von dem Bau des einzelnen lebendigen Wesens so eingeschlossen sind, daß dieses für sie eine Welt bildet, gezwungen die Bewegung des Weltalls nachzuahmen, und indem so diese durch den Körper zerstreuten Stoffe immer nach dem einem jeden Verwandten hingetrieben werden, füllen sie die auf die obige Weise entstandenen Lücken wieder aus. (§. 206.) Wenn nun der Abgang dabei größer als der Zufluß ist, so schwindet Alles, wenn aber geringer, so wächst es. Ist nun der Bau des ganzen lebenden Wesens noch neu und aus frischen Elementardreiecken wie von

*) Nach §. 158.

Grunde aus herausgearbeitet, so ist die Verbindung derselben mit einander fest, seine ganze Masse dagegen von weichem Bestande, weil sie erst kürzlich aus Mark erwachsen und mit Milch genährt worden ist. Daher bewältigt sie denn die von außen hereintretenden und von ihr in sich aufgenommenen Dreiecke, aus welchen die Speisen und Getränke bestehen, indem sie sie mit ihren eignen neuen Dreiecken zerschneidet, da jene älter und schwächer sind als diese, und bewirkt so, daß der Körper groß wächst durch die Ernährung mit vielem ihm Aehnlichen. (§. 207.) Sobald aber die Schärfe dieser Dreiecke abstumpft, in Folge der vielen Kämpfe, die sie viele Zeit hindurch gegen Vieles zu bestehen hatten, so vermögen sie die eingehenden Speisetheile nicht mehr in sich aufzulösen, sondern werden vielmehr mit Leichtigkeit selber von dem, was von außen her eindringt, aufgelöst. Dann schwindet unter dieser Bewältigung der ganze belebte Körper hin, und dieser Zustand ist es, den wir Alter nennen. Und wenn dann endlich die um die Dreiecke des Markes geknüpften Bänder, durch die (lange) Arbeit aufgelöst, nicht mehr widerhalten, [334]) so lassen sie eben damit auch die Bande der Seele los, diese aber, indem sie so der Natur gemäß ihrer Freiheit zurückgegeben wird, entfliegt mit Lust. Denn Alles, was wider die Natur geschieht, verursacht Schmerz, was aber der Natur eines Jeden entsprechend, das bereitet ihm Freude, und so ist denn auch der Tod durch Krankheiten und Wunden ein schmerzlicher und gewaltsamer, der aber, welcher mit dem Alter zum natürlichen Ende führt, ist der leichteste von allen und eher mit Lust verbunden als mit Schmerz.

38. (§. 208.) Woraus nun aber die Krankheiten entstehen, ist wohl Jedermann klar. Da nämlich der Körper aus vier Elementen, [p. 82] Erde, Feuer, Wasser und Luft, zusammengesetzt ist, so haben das widernatürliche Zuviel oder Zuwenig derselben und

die widernatürliche Vertauschung des ihnen zukommenden Ortes mit einem fremden, so wie die Aufnahme unangemessener Bestandtheile durch das Feuer und die übrigen (im Körper vorhandenen Elemente), [335]) da es ja mehr als eine Art derselben giebt, und alle ähnlichen Vorkommenheiten Störungen und Krankheiten zur Folge. Denn wenn irgend eine von ihnen naturwidrig entsteht oder ihren Ort wechselt, so wird erhitzt was vorher kühl und feucht war, trocken, und schwer was leicht war, kurz Alles erleidet nach allen Seiten alle möglichen Veränderungen. Nur dann aber, behaupten wir, wenn das Gleiche zu dem Gleichen gleichmäßig, auf dieselbe Weise und in richtigem Verhältniß hinzutritt und von ihm weggeht, wird ein Jedes, als sich selber gleichbleibend, sich unversehrt und gesund erhalten können, was aber beim Hinzukommen oder Abgehen gegen diese Regeln verstößt, wird die mannigfaltigsten Abweichungen und zahllose Krankheiten und Zerstörungen verursachen. (§. 209.) Da aber aus jenen ursprünglichsten Zusammensetzungen auch wieder neue zweiten Ranges in uns gebildet sind, deren Theile auch ihr naturgemäßes Verhältniß zu einander haben, so bietet sich daraus, wenn man nur nachdenken will, noch eine andere Möglichkeit von Krankheiten der Beobachtung dar. Da nämlich Mark, Knochen, Fleisch, Sehnen und, wenn gleich in anderer Weise, auch das Blut aus mehreren der sogenannten Elemente zusammengesetzt sind, so treten zwar bei ihnen die meisten Krankheiten auf dem eben beschriebenen Wege ein, die größten und schweren aber im folgenden Falle: wenn ihre Entstehung auf umgekehrte Weise eintritt, so hat dies ihre (völlige) Verderbniß zur Folge. (§. 210.) Denn auf dem natürlichen Wege entstehen Fleisch und Sehnen aus dem Blute, und zwar die Sehnen aus den Fasern desselben zufolge ihrer verwandten Beschaffenheit [336]), das Fleisch aber aus dem übrigen Theile, welcher nach Aussonderung der

Fasern aus ihm gerinnt. [337]) Das Zähe und Fette sodann, was wieder aus dem Fleische sich ausscheidet, verbindet theils das Fleisch mit den Knochen [338]) und giebt zugleich selbst den das Mark umgebenden Knochen Nahrung und Wachsthum, theils seiht sich die reinste, glatteste und fettigste Art der Dreiecke sogar durch die Härte des Knochens hindurch und bewässert so, von ihm abfließend und herabtröpfelnd, das Mark. [339]) Wenn nun so dies Alles in dieser Weise entsteht, so findet in der Regel Gesundheit Statt, Krankheiten aber, wenn in der entgegengesetzten. (§. 211.) Wenn nämlich aufgelöstes Fleisch umgekehrt diese seine flüssige Masse in die Adern ergießt, dann bildet sich mit dem Athem eine Unmasse von allerlei Blut in den Adern, [340]) welches die mannigfaltigsten Farben und Geschmäcke, nämlich Bitterkeiten aller Art, dazu auch Säuren und Salze darbietet und mancherlei Galle, Lymphe und Schleim mit sich führt. Denn weil Alles auf dem verkehrten Wege entstanden und dadurch verdorben ist, so zerstört es zunächst das Blut selbst und treibt sich sodann an dessen Stelle, ohne dem Körper irgend eine Nahrung zu gewähren [p. 83], überall in den Adern umher, ohne ein ferneres Innehalten *) der durch die Natur festgestellten Ordnung des Blutumlaufs, [341]) feindselig sowohl gegen sich selbst, weil es keinen wechselseitigen Nutzen von sich genießt, wie auch gegen die festen und beharrlichen Theile des Körpers, die es zerstört und auflöst. (§. 212.) Gehört nun jenes aufgelöste Fleisch zu dem ältesten, welches eben deßhalb schwer zu erweichen ist, so wird es schwarz in Folge des langen Brandes, (welchem es demnach zu diesem Zwecke ausgesetzt war), und bitter, weil es (in Folge dessen) auch durch und durch von ihm zerfressen ist, und greift

*) οὐκέτ' ἰσχοντα nach Baiter mit Schneider, Hermann, Wagner L. U.

dadurch auf eine zerstörende Weise alle noch unverdorbenen Körpertheile an. Zuweilen enthält auch diese Schwärze anstatt der Bitterkeit Säure, wenn nämlich die bittern Theile stärker verdünnt sind, [342]) oder aber jene bittere Substanz nimmt dadurch, daß sie wieder mit Blut getränkt wird, eine röthliche und durch die Vermischung derselben mit dem Schwarz eine grasgrüne *) Farbe an. [343]) Ferner verbindet sich aber auch die gelbe Farbe mit jener Bitterkeit, nämlich wenn junges Fleisch von dem Brande der Entzündung zersetzt wird. [344]) Der gemeinsame Name für alle diese Bildungen ist der der Galle, welcher ihnen beigelegt worden ist, sei es von gewissen Aerzten oder auch von anderen Leuten, welche dazu befähigt sind, beim Anblick vieler und unähnlicher Dinge (doch) eine Gattungsallgemeinheit in ihnen wahrzunehmen, nach welcher sie alle zu heißen verrienen: die besonderen Arten derselben aber führen nach der Farbe auch ihre besonderen Namen. (§. 213.) Was sodann die Lymphe anlangt, so ist die des wirklichen Blutes eine milde Flüssigkeit, die der schwarzen und sauren Galle dagegen scharf, sobald sie sich in Folge der Wärme mit einer salzigen Substanz verbindet, und dies ist es, was man sauren Schleim nennt. Diejenige aber, welche sich aus der Auflösung jungen und zarten Fleisches in Verbindung mit Luft bildet, indem dasselbe (von der letzteren) aufgebläht und von Feuchtigkeit eingeschlossen ist und in Folge dieses Zustandes sich Blasen erzeugt haben, [345]) deren jede einzeln wegen ihrer Kleinheit unsichtbar ist, deren Gesammtheit aber eine sichtbare Masse darstellt und in Folge dieser Schaum-

*) χλοῶδες aus drei Handschr. und Galen. statt χολῶδες mit Martin, weil, wie dieser II, 352 richtig bemerkt, Platon hier die verschiedenen Farben der Galle beschreiben will und daher unmöglich die eine derselben als „gallfarben" bezeichnen konnte.

bildung eine weiße Farbe darbietet, — diese ganze Auflösung zarten Fleisches, mit Luft verbunden, nennen wir weißen Schleim. Vom Schleime aber wiederum, wie er zuerst sich bildet, sind die wässrigen Theile Schweiß und Thränen und alle sonstigen Flüssigkeiten, welche der Körper täglich zu seiner Reinigung von sich aussondert. (§. 214.) Alle diese Bildungen nun, die da entstehen, wenn das Blut nicht naturgemäß aus Speisen und Getränken sich ergänzt, sondern aus verkehrten Quellen wider die Gesetze der Natur seine Masse entnimmt, sind die eigentlichen Hebel der Krankheiten. So lange nun dabei das Fleisch nur im Einzelnen von Krankheiten aufgelöst wird, die Grundlagen desselben dagegen (unerschüttert) bleiben, so lange hat das Uebel (auch erst) seine halbe Macht; denn noch gestattet es mit [p. 84] Leichtigkeit Wiederherstellung; sobald aber das Band zwischen Fleisch und Knochen erkrankt und jene aus Fleisch [=fasern] und Sehnen [346]) sich aussondernde Haut*) nicht mehr dem Knochen Nahrung und dem Fleische Zusammenhalt mit dem Knochen giebt, sondern statt seiner bisherigen fetten, glatten und zähen Beschaffenheit durch schlechte

*) λέπια statt αἷμα nach eigner Vermuthung, doch kann auch Stallbaums ἄμα richtig sein; jedenfalls ist die schon p 82 D. (§. 210, vgl. Anm. 338) ähnlich bezeichnete Knochenhaut gemeint, und unbegreiflich ist es, wie Wagner L. U. auf eben diese Stelle zurückweisen und doch αἷμα aus p. 85 C. D. (§. 219 f.) zu rechtfertigen versuchen kann, wo vielmehr wirklich vom Blute und seinen Fasern die Rede ist, während hier, wenn die Lesart ἐξ ἰνῶν richtig wäre, nur die Fleischfasern verstanden sein könnten (Martin II, 353). Da indessen Platon von solchen sonst nirgends spricht, so ist es wahrscheinlicher, daß die erste Verderbniß in αἷμα sofort diese zweite nach sich gezogen hat und vielmehr mit Schneider ἐξ ἐκείνων (nämlich σαρκῶν) zu schreiben ist.

Nahrung ausgetrocknet und dadurch rauh und salzig geworden ist, so wird es in Folge dieses Zustandes zerrieben und vielmehr so seinerseits wieder unter das Fleisch und die Sehnen gemischt und von den Knochen abgelöst, und das Fleisch, so von seinen Wurzeln abgetrennt, läßt die Sehnen entblößt und mit salzigem Stoffe angefüllt, und indem es dann selbst in den Strom des Blutes zurückfließt, vermehrt es die Zahl der vorhin erwähnten Krankheiten. (§. 215.) Sind nun schon dies schlimme Veränderungen, die den Körper betreffen, so sind doch die ihnen vorausliegenden noch schlimmer, nämlich wenn der Knochen wegen allzu dicker Fleischmasse keinen gehörigen Zuzug der Luft empfängt und so von Fäulniß erhitzt und brandig wird und so, anstatt seinen Nahrungsstoff in sich aufzunehmen, zerbröckelt und umgekehrt in ihn eindringt, und dieser dann ins Fleisch, das Fleisch aber ins Blut geht und so (dieser verkehrte Umlauf) alle vorher genannten Krankheiten noch bösartiger macht. Sobald aber, was von Allem das Aergste ist, das Mark selbst an Ueberfüllung oder Mangel von irgend welcher Art erkrankt, so bringt dies die größten und recht eigentlich tödtlichen Krankheiten zu Wege, indem dann der ganze körperliche Umlauf nothwendig rückwärts geht.

40. (§. 216.) Eine dritte Art von Krankheiten wiederum muß man sich auf eine dreifache Weise entstehend denken, aus Luft, aus Schleim und aus Galle. Sobald nämlich die Ausgeberin der Luft im Körper, die Lunge, durch zufließende Säfte verstopft, ihr nicht reine Durchgänge darbietet, so verursacht die Luft, indem sie hier gar nicht, dort im Uebermaße eindringt, einerseits in jenen Theilen, denen so keine Abkühlung zu Theil wird, Fäulniß, andererseits aber wird sie, nachdem sie mit Gewalt die Adern durchrissen [347]) und dieselben vielfach verbogen und den Körper zersetzt hat, endlich, wenn sie nach der Mitte desselben hinströmt, von dem

hier ausgespannten Zwerchfell zurückgehalten, und das hat denn tausend schmerzhafte, mit vielem Schweiße verbundene Krankheiten zur Folge. (§. 217.) Oft erzeugt sich auch im Körper durch Zersetzung des Fleisches Luft und kann nicht heraus, und diese erregt dann dieselben Schmerzen, wie jene eingedrungene, die größten aber dann, wenn sie die Sehnen und deren Aederchen umlagert und die Gelenke sammt den mit ihnen zusammenhängenden Sehnen anschwellt, weßhalb denn auch von diesem Zustande der Verkrümpfung und des Auseinanderziehens die betreffenden Krankheiten Zuckungen und Krämpfe *) genannt worden sind. Gegen sie ist denn auch das Heilmittel ein schlimmes, denn Fieber sind es bekanntlich, [p. 85] die durch ihr Hinzutreten dergleichen beseitigen. [318]) (§. 218.) Der weiße Schleim sodann bringt (ähnlich) durch die in seinen Blasen enthaltene Luft Störungen zu Wege, wenn ihm der Ausgang (aus dem Körper) versperrt ist; kann er sich dagegen nach außen Luft machen, so ist er gutartiger, doch macht er dann wenigstens die Haut fleckig, indem er Ausſatz, Flechten **) und ähnliche

*) Die Uebers. kann hier den Sinn des Originals nur unvollkommen wiedergeben, weil sich weder die Bezeichnung „Krämpfe" bei uns auf die Rückwärtskrümmung der Sehnen, wie das griech. ὀπισθότονος beschränkt, noch der Ausdruck „Zuckungen" einen weiteren Sinn hat als „Krämpfe", während das griech. τέτανος auch die Ausspannung der Sehnen in gerader und in vorwärts gebogener Richtung mit in sich begreift. Beide griech. Wörter sind überdies, wie Platon andeutet, von demselben Stamme τείνειν „spannen", wogegen im Deutschen eine doppelte Etymologie (Krämpfe und verkrümpfen, Zuckungen und ziehen) an die Stelle treten mußten. Den wahren Grund dieser Uebel, welcher in einer Affection des Nervensystems liegt, konnte Platon nicht entdecken, weil er die Nerven selbst noch nicht kennt. (Martin II, 356.)

**) Auch diese Uebers. der beiden Worte λεύκη und ἀλφός ist ungenügend. Cels. de medic. V, 28, 19. sagt nämlich: „ἀλφός heißt das, wo eine weiße Farbe ist, fast etwas rauh und nicht ununterbrochen, so daß gewissermaßen hin und wieder Tropfen ausgestreut erscheinen. Die λεύκη hat etwas dem ἀλφός Aehnliches, ist jedoch mehr weißlich, erhebt sich höher, und es sind darin weiße und dem Wollhaar ähnliche Härchen." (Wagner L. U.)

Krankheiten erzeugt. Wenn er aber, mit schwarzer Galle vermischt, sich über die Umläufe, die im Kopfe vorgehen und die göttlichsten sind, verbreitet *) und sie stört, so ist sein Nahen im Schlafe minder schädlich, dagegen im wachen Zustande sein Ueberfall schwerer zu vertreiben; diese Krankheit aber führt mit Recht den Namen der heiligen, weil sie das heiligste aller Organe betrifft. [319]) (§. 219.) Saurer und salziger Schleim dagegen ist die Quelle aller sogenannten Flüsse, **) die aber nach der Mannigfaltigkeit der Orte, in welche er sich ergießt, auch ihre mannigfaltigen besonderen Namen empfangen haben. Alles aber, was man Entzündung am Körper nennt, rührt insgesammt von der brennenden und ätzenden Kraft der Galle her. Macht sie sich dabei nach außen hin Luft, so treibt sie aufbrausend mancherlei Geschwüre hervor; wird sie aber im Innern eingeschlossen, so erzeugt sie viele hitzige Krankheiten, und zwar die größte dann, wenn sie sich mit dem reinen Blute vermischt und die Fasern aus ihrer Ordnung bringt, welche durch das Blut vertheilt wurden, damit es das richtige Verhältniß in Ansehung von Dünnheit und Dickheit erhalte und weder in Folge zu großer ihm durch die Wärme mitgetheilter Flüssigkeit aus dem Körper bei dessen lockerer Beschaffenheit ***) herausfließe,

*) D. h. ins Gehirn eindringt.

**) Oder Katarrhe.

***) Vgl. §. 181 ff. 199.

noch auch wegen allzu großer Dichtheit schwerbeweglich werde und nur mit Mühe in den Adern seinen Umlauf halten könne. (§. 220.) Dies richtige Maß nun erhalten die Fasern gemäß ihrer Entstehungsweise aufrecht, [350]) die daher selbst in bereits abgestorbenem und erkaltetem Blute, wenn man sie zusammenbringt, den ganzen übrigen Theil desselben wieder in einen flüssigen Zustand versetzen, wenn man sie dagegen gewähren läßt, in Verbindung mit der umgebenden Kühle bald das Ganze gerinnen machen. Ueben nun die Fasern eine solche Wirksamkeit aus, so gerinnt (nothwendig) unter diesem ihrem Einfluß die warme und feuchte Galle, die ja ihrer Natur nach ehemaliges Blut gewesen und sodann durch die Wiederauflösung des Fleisches in dasselbe entstanden ist, bei ihrem demgemäß und zwar anfänglich nur in geringer Masse erfolgenden Zurücktreten in dasselbe und wird gewaltsam ihrer Wärme beraubt, dadurch aber bringt sie ein innerliches Frieren und Zittern *) hervor. (§. 221.) Strömt sie aber sodann in größerer Menge zu, so gewinnt die von ihr ausgehende Wärme die Oberhand, und sie bringt siedend die Fasern in Erschütterung und Verwirrung, und wenn sie fortwährend dieselben zu bemeistern vermag, so dringt sie allmählich bis zum Marke vor, zerstört mit ihrem Feuer die Ankertaue, mit welchen hier die Seele festgebunden ist **) und versetzt so dieselbe in Freiheit. Ist sie dagegen in geringerer Menge vorhanden, so daß der Körper der Auflösung Widerstand leisten kann und sie selbst überwältigt wird, so sucht sie sich entweder durch den ganzen Körper einen Ausweg oder sie wird aus den Adern in die untere oder obere Bauchhöhle gedrängt und entweicht dann aus dem Körper wie ein Verbannter aus einer im Bürgerkriege begriffenen

*) Vgl. §. 137.

**) Vgl. §. 179 u. 207.

Stadt, indem sie [p. 86] Durchfälle, Ruhr und alle derartigen Krankheiten hervorbringt. [351])

(§. 222.) Ist der Körper hauptsächlich in Folge des Uebermaßes von Feuer erkrankt, so erleidet er ununterbrochene Fieberhitze, wenn aber an dem von Luft, so eintägige, und dreitägige, wenn von Wasser, weil dieses träger als Feuer und Luft ist; das Element der Erde endlich, welches das trägste von allen vieren ist und erst in dem vierfachen Zeitumlaufe seine Reinigung erlangt, erzeugt die viertägigen Fieber, die sich schwer beseitigen lassen. [352])

41. (§ 223.) So treten denn also die Krankheiten des Körpers ein, die Beschaffenheit desselben erzeugt aber auch deren in der Seele, und zwar in folgender Weise. Man kann nämlich nicht leugnen, daß Vernunftlosigkeit Krankheit der Seele ist, und daß es von ihr zwei Arten giebt. Wahnsinn und Unwissenheit. Folglich muß aber auch jedes Vorkommniß, welches den Menschen in einen von beiderlei Zuständen versetzt, als Krankheit bezeichnet werden, und zwar sind übermäßige Lust und übermäßiger Schmerz als die größten dieser Seelenkrankheiten anzusehen. Denn ein Mensch, welcher übermäßig froh oder aber im Gegentheil in den äußersten Zustand des Schmerzes versetzt ist, sucht immer zur Unzeit das Eine zu erjagen und dem Anderen zu entfliehen und vermag weder etwas Richtiges zu sehen noch zu hören, sondern rast und ist in diesem Zustande nicht im Mindesten einer vernünftigen Ueberlegung fähig. (§. 224.) Wem sich nun ein reichlicher und üppig hervorquellender Same *) in seinem Marke bildet, gleichwie **) wenn ein Baum überreiche Früchte bringt, so empfängt ein Solcher viele und jedesmal große Schmerzen und Genüsse aus

*) Vgl. §. 240.

**) Ich streiche mit Hermann das καὶ vor καθάπερεί.

seinen hiemit zusammenhängenden Begierden und deren Folgen, und indem er so, da diese Art von Wonnen und Wehen die stärkste von allen ist, den größten Theil seines Lebens in einem Wahnsinne zubringt und seine Seele durch seinen Körper krank und unvernünftig geworden ist, wird er (noch dazu) [ungünstig] *) nicht als ein Kranker, sondern als ein freiwillig Schlechter beurtheilt. In Wahrheit aber ist die Zügellosigkeit im Liebesgenusse meistens durch den übermäßigen Zufluß jener besonderen Art von Feuchtigkeit und die übermäßige Benetzung des Körpers mit derselben, welche eine Folge von (allzu) lockerer Beschaffenheit der Knochen sind, (entstanden und) zu einer Krankheit der Seele geworden. Und so wird fast Alles, was man Unenthaltsamkeit in den Genüssen nennt, in so weit denen, die sie ausüben, mit Unrecht als Schlechtigkeit vorgeworfen, als man dabei urtheilt, daß sie freiwillig diese Schlechtigkeit an sich tragen. (§. 225.) Denn Niemand ist freiwillig böse, sondern wer es ist, der ist es durch fehlerhafte Beschaffenheit seines Körpers und durch falsche Erziehung geworden; einem Jeden aber ist dies verhaßt und es wird ihm, (wie gesagt) wider seinen Willen **) zu Theil. Ferner können daher auch die Schmerzen des Körpers eben so in der Seele allerlei Uebel erzeugen. Denn wo nur immer die Säfte der sauren und salzigen Schleime und alle bitteren und gallichten Säfte in ihrem Umherirren durch den Körper sich nicht nach außen hin Luft machen können, sondern, [p. 87] im Innern zusammengedrängt, ihren Dunst der Bewegung der Seele beimengen, da erzeugen sie auch allerlei Seelenkrankheiten, stärkere oder schwächere, zahlreichere oder wenigere. Und zwar je nach den

*) κακῶς fehlt in der besten Handschrift und wird daher auch von Schneider nicht mit übersetzt.

**) ἄκοντι statt κακόν τι aus einigen Handschr. mit Cousin, Martin, Schneider, Hermann und Wagner L. U.

drei Sitzen der Seele rufen sie da, wohin sie jedesmal dringen, verschiedenerlei Arten bald von Trübsinn und Mißmuth, bald von Verwegenheit und Feigheit, bald endlich von Vergeßlichkeit und zugleich Ungelehrigkeit hervor. (§. 226.) Wenn dann zu solchen Mißbildungen noch fehlerhafte Staatseinrichtungen und schlechte Reden hinzukommen, die in den Staaten bei öffentlichen und nicht öffentlichen Gelegenheiten geführt und gehalten werden, und die Pflege der Wissenschaften, welche hiegegen ein Heilmittel gewährt, von Jugend auf nicht in Uebung steht, dann werden wir Alle, die wir schlecht sind, ganz wider unseren Willen es aus zwei Gründen. Hievon muß man nun zwar immer die Schuld mehr den Erzeugern als den Erzeugten, und mehr den Erziehern als den Erzogenen beimessen, doch muß auch Jeder für sein Theil, so viel er vermag, die Mittel benutzen, welche Erziehung, öffentliches Leben und wissenschaftliche Thätigkeit ihm darbieten, um so dem Laster zu entfliehen und dessen Gegentheil zu erjagen. Doch dies ist ein Gegenstand, der eine andere Art von Behandlung erfordert. [353])

42. (§. 227.) Wohl aber gehört es hieher und ziemt sich, das Gegenstück zu dem Obigen zu entwickeln, nämlich auf welchem Wege eine Pflege des Körpers und der Geisteсthätigkeiten eintritt, die vielmehr zu deren Erhaltung dient. Denn es ist (sogar) billig, mehr über das Gute als über das Schlechte zu sprechen. Alles Gute nun ist schön, Schönheit aber giebt es nicht ohne (inneres) Maß; auch dem lebendigen Wesen also, welches die ersteren Eigenschaften an sich tragen soll, ist Ebenmaß zuzuschreiben. Von den Verhältnissen des Ebenmaßes nun pflegen wir die geringeren zwar wahrzunehmen und in Erwägung zu ziehen, die einflußreichsten und größten aber unbeachtet zu lassen. (§. 228.) Denn von größerem Einfluß auf Gesundheit und Krankheit und auf Tugend und Laster ist kein Ebenmaß und kein Mißverhältniß, als das

zwischen der Seele und dem Körper selbst. Hievon bemerken wir jedoch Nichts und bedenken nicht, daß wenn eine durchaus starke und große Seele von einem schwächeren und kleineren Fahrzeug *) getragen wird, und desgleichen wenn Seele und Körper nach dem umgekehrten Maßstabe zusammengefügt sind, das ganze lebendige Wesen nicht schön ist, denn es fehlt ihm gerade das höchste von Allem, Ebenmaß. [354]) Dasjenige dagegen, welches sich umgekehrt verhält, gewährt dem, der das Auge dafür hat, den allerschönsten und lieblichsten Anblick. (§. 229.) Gleichwie nun ein Körper, welcher unverhältnißmäßig lange Beine hat oder durch irgend ein anderes Uebermaß im Mißverhältnisse mit sich selbst steht, nicht bloß häßlich ist, sondern auch bei der gemeinsamen Thätigkeit aller seiner Glieder leicht ermattet und Krämpfe zu erleiden hat und wegen seiner Unbehülflichkeit leicht hinfällt, und so sich selber tausenderlei Schäden anthut: eben so muß man auch hinsichtlich des aus Beiden, Seele und Leib, verbundenen Wesens, was wir ein lebendiges nennen, urtheilen, daß nämlich sowohl wenn in ihm die Seele stärker als der Körper ist, dieselbe, falls sie in heftigem Zorne ist, ihn ganz und gar erschüttere und von innen her mit Krankheiten erfülle, und ferner, falls sie mit Anstrengung sich dem Lernen und Forschen hingiebt, ihn abzehre, und falls sie endlich vielmehr Belehrungen ertheilt und sich in Redekämpfe vor dem Volke und in engeren Kreisen einläßt, bei denen es nicht ohne Erregung und Eifer von beiden Seiten abgeht, ihn durch und durch erhitze und dadurch in Auflösung versetze und durch Herbeiführung von Flüssen die meisten der sogenannten Aerzte täusche und die Ursache da, wo sie nicht ist, finden lasse, als auch wenn umgekehrt ein großer und der Seele überlegener Körper mit einem geringen

*) Vgl. §. 78. 164.

und schwachen Denkvermögen verwachsen ist, daß dann, da von Natur ein zweifacher Trieb im Menschen vorhanden ist, seitens des Körpers nach Nahrung und seitens des Göttlichsten in uns nach Einsicht, die Regungen des stärkeren Theiles siegen und ihren Besitz erweitern, die Seele aber stumpf, ungelehrig und vergeßlich machen und so die größte aller Krankheiten, die Unwissenheit, zu Wege bringen. (§. 230.) So ist denn dies das alleinige Heil für beide Theile, wenn man weder die Seele ohne den Körper noch den Körper ohne die Seele übt, damit beide so ihrer gegenseitig sich erwehren können und dadurch ins Gleichgewicht kommen und gesund werden. Es muß also der, welcher die Wissenschaften oder sonst eine Geistesübung mit Anstrengung betreibt, zugleich auch dem Körper die nöthige Bewegung gewähren, indem er dem Turnen obliegt, und wiederum wer den Körper sorgfältig bildet muß zugleich auf die Regsamkeit der Seele bedacht sein, indem er auch der Musik [355]) und jeglicher wissenschaftlichen Bildung sich hingiebt, wenn er mit Recht ein harmonisch durchgebildeter und ein guter und tüchtiger Mann heißen will. (§. 231.) Und in gleicher Weise muß man auch die einzelnen Theile behandeln, indem man sich dabei die Verhältnisse im Weltganzen zum Vorbilde nimmt. Denn da der Körper von dem, was in ihn eingeht, inwendig erhitzt und abgekühlt, und wiederum von dem, was sich außerhalb befindet, ausgetrocknet und angefeuchtet wird, und mit diesen beiden Erregungen auch alle anderen erleidet, welche wieder die Folge von ihnen sind, so wird er, wenn man ihn in unthätiger Ruhe denselben überläßt, von ihnen überwältigt und geht zu Grunde; wenn man aber dem Beispiele der von uns *) so genannten Ernährerin und Amme des Alls folgt und den Körper am liebsten niemals in unthätiger Ruhe beläßt, sondern in steter Bewegung erhält und durch

*) §. 91. 104.

gewisse angemessene Erschütterungen, die man in ihm seinem ganzen Umfange nach hervorruft, sich jener äußeren und inneren Erregungen auf eine naturgemäße Weise erwehrt und dadurch die durch den Körper umherirrenden Bestandtheile und Eindrücke, dergestalt daß sich Verwandtes zu Verwandtem fügt, in die gehörige Ordnung unter einander bringt, so wird man nach unserer voraufgehenden Auseinandersetzung über die Natur des Alls es hiedurch verhindern, daß sich Feindliches zu Feindlichem geselle und dadurch im Körper Kämpfe und Krankheiten erzeuge, und vielmehr bewirken, daß Befreundetes sich mit dem Befreundeten verbinde und dadurch [p. 89] Gesundheit verleihe. (§. 232.) Von allen Bewegungen nun aber ist die (des Körpers) in sich selbst und durch sich selbst die beste, denn sie ist am meisten der Bewegung des Denkens und des All verwandt; minder gut ist die durch einen anderen Körper hervorgebrachte, und die schlechteste endlich die durch Andere nur in einzelnen Theilen des liegenden und ruhenden Körpers bewirkte. Daher ist die beste Art den Körper zu reinigen und in gute Verfassung zu setzen die gymnastische Uebung, die nächstbeste das Schaukeln, welches eine Fahrt zu Schiffe oder irgend eine andere Weise den Menschen ohne Ermüdung weiterzubefördern mit sich bringt, und die dritte Art endlich ist zwar im Nothfalle zuweilen sehr nützlich, sonst aber in den Augen eines Verständigen durchaus nicht zulässig, nämlich die Reinigung durch Arzneimittel. Denn wenn die Krankheiten nicht mit großen Gefahren verbunden sind, so darf man sie durch die Anwendung derselben nicht aufregen. (§. 233.) Denn die Entstehung aller Krankheiten hat etwas Aehnliches mit der lebendiger Wesen. Nämlich auch den letzteren ist gleich bei ihrer Bildung sowohl die Lebensdauer des ganzen Geschlechtes als die der einzelnen Wesen,*) so weit nicht ein Zufall

*) *αὐτὸ τὸ ζῶον* mit Hermann.

der blinden Nothwendigkeit gewaltsam eingreift, vorherbestimmt, denn die Dreiecke treten gleich von vorne herein in einem jeden mit der Fähigkeit zusammen, bis zu einer bestimmten Zeit auszuhalten,*) über welche hinaus kein Geschöpf sein Leben ausdehnen kann. Eben so ist es nun auch mit den Krankheitsbildungen, und wenn man sie daher durch Arzneigeben unterdrückt, statt ihnen ihre bestimmte Zeit zu lassen, so pflegen aus kleinen große, und viele aus wenigen Krankheiten zu werden. Daher muß man den Verlauf jener minder gefährlichen Uebel durch Beobachtung einer strengeren Lebensweise, so weit die Berufsgeschäfte Einem dazu Zeit lassen, (bei sich) regeln und nicht durch Arzneinehmen bösartig machen.**)

43. (§. 234.) So viel denn über das lebende Wesen als Ganzes, so wie auch über seinen körperlichen Theil in Betreff dessen, wie man ihn lenken und von sich selber gelenkt werden müsse, um möglichst der Vernunft gemäß zu leben; der Theil aber, welcher eben der lenkende sein soll, muß wohl noch mehr und früher dazu vorbereitet werden, möglichst geeignet und tüchtig zur Erfüllung dieser seiner Aufgabe zu sein. Eine genaue Ausführung dieses Gegenstandes nun würde freilich hinlänglichen Stoff zu einer besonderen Arbeit liefern; [356]) was sich aber im Vorbeigehen darüber sagen läßt, wird sich nach Anleitung des Vorhergehenden nicht unpassend in folgender Betrachtungsweise durchführen lassen. (§. 235.) Wie wir schon wiederholt bemerkten, daß drei Seelentheile von dreifacher Art in uns ihren Wohnsitz erhalten haben und daß jeder von ihnen seine besonderen Bewegungen hat, eben so müssen wir nach Anleitung des Obigen denn auch jetzt in der Kürze hinzufügen, daß der von ihnen, der in Unthätigkeit verharrt und die ihm

*) Ich halte *δυνατά* mit Lindau für eine Glosse.
**) Vgl. hiezu Staat III, 14 f. (mit Einl. S. 14).

eigenthümlichen Bewegungen nicht durchmacht, nothwendig der schwächste, der, welcher in Uebung bleibt, [p. 90] aber der stärkste wird. Deßhalb ist sehr darauf zu sehen, daß sich alle drei hinsichtlich ihrer Bewegung im Ebenmaß zu einander verhalten. (§. 236.) In Betreff der vollkommensten Art von Seele in uns muß man nun aber urtheilen, daß Gott sie einem Jeden als einen Schutzgeist verliehen hat, ich meine nämlich jene, von der wir angaben, daß sie in dem obersten Theile unseres Körpers wohne und uns über die Erde zur Verwandtschaft mit den Gestirnen erhebe, als Geschöpfe, die nicht irdischen, sondern überirdischen Ursprungs sind, und wir hatten ein Recht dies zu behaupten. Denn dorthin, von wo der erste Ursprung der Seele ausging, richtete die Gottheit das Haupt und die Wurzel des Menschen [357]) und gab so unserem ganzen Körper seine aufrechte Stellung. (§. 237.) Wer sich daher den Begierden oder dem Ehrgeize hingiebt und unabläßig (nur) diese beiden Kräfte übt, wird nothwendig lauter sterbliche Meinungen in sich erzeugen und, so weit es ihm überhaupt nur möglich ist sterblich zu werden, es hieran in keinem Stücke fehlen lassen, weil er eben den sterblichen Theil in sich groß gezogen hat. Wer dagegen der Lernbegierde und (des Erwerbs) wahrhafter Kenntnisse sich befliſſen und die Kraft des Wissens vor allen anderen Kräften seiner Seele geübt hat, der wird doch wohl eben so schlechterdings nothwendig, wenn er überhaupt die Wahrheit erreichte, unsterbliche und göttliche Gedanken in sich tragen, und wiederum, so weit überhaupt die menschliche Natur der Unsterblichkeit fähig ist, in keinem Theile dahinter zurückbleiben und, weil er stets des Göttlichen wartet und den göttlichen Schutzgeist, der in ihm selber wohnt, zur schönsten Vollendung hat gedeihen lassen, vorzüglich glückselig sein. (§. 238.) Nun giebt es aber für jedes Wesen nur Eine Art Pflege und Wartung, nämlich daß man die ihm zukommende Nahrung und Bewegung ihm zu Theil werden läßt, dem Göttlichen in uns aber verwandt sind die Gedankenbewegungen und Kreisläufe des All. Ihnen also muß ein Jeder folgen und die Kreisbewegungen, die in unserem Haupte, aber gestört durch die Art unserer Entstehung, Statt finden, durch Erforschung der Harmonie und der Kreisläufe des Alls in Ordnung bringen, und so das Denkende zur Aehnlichkeit mit dem Gedachten seiner ursprünglichen Natur gemäß erheben, um so dasjenige Ziel des Lebens zu erreichen, welches den Menschen von den Göttern als das vollendetste vorgesteckt ist für die gegenwärtige und für die folgende Zeit

44. (§. 239.) Und nunmehr scheint denn auch die uns jetzt gesteckte Aufgabe, das Weltall von seinen Anfängen aus bis zur Entstehung der Menschen zu verfolgen, so ziemlich ihr Ziel erreicht zu haben. Denn auf welche Weise auch die anderen lebenden Wesen entstanden sind, ist nur (noch) kurz zu erwähnen, es sei denn daß die Sache hie und da ein Mehreres fordert; denn so dürfte man wohl am Ersten glauben, das richtige Maß in der Auseinandersetzung solcher Gegenstände inne gehalten zu haben. Mag denn also in folgender Weise das hieher Gehörige besprochen sein. (§. 240.) Nachdem (wie gesagt) Männer entstanden waren, wurden alle die unter ihnen, welche feige waren und ihr Leben in Ungerechtigkeit hinbrachten, wie die Wahrscheinlichkeit lehrt, bei ihrer zweiten Geburt in Weiber verwandelt. *) Und damit zugleich schufen die Götter demgemäß [p 91] auch den Trieb zur Begattung vermöge eines beseelten und lebendigen Gebildes, das sie in uns, und eines andern, das sie in den Weibern, und zwar jedes von beiden in folgender Art hervorbrachten. Den Durchweg des Getränkes verbanden sie (gerade) an der Stelle, wo er daſſelbe, nach-

*) Vgl. §. 71.

dem es von der Lunge unten durch die Nieren weg in die Harnblase gelangt ist, vermöge des durch die Luft auf die letztere ausgeübten Druckes aufnimmt und herausbefördert, durch eine Seitenöffnung mit der vom Kopfe aus durch Nacken und Rückgrat sich hindurchziehenden Masse des Markes, welche wir in unsern vorausgehenden Erörterungen *) Samen nannten, und indem dieser ja beseelt ist und nunmehr (auf diese Weise) Luft bekam, so erregte er in jenem Theile, nach welchem hin er sich Luft machte, die Leben erweckende Begierde nach Ausströmung und rief so den Zeugungstrieb hervor. (§. 241.) Daher sind denn auch bei den Männern die Schamtheile etwas Unlenksames und Eigenmächtiges, wie ein Thier, welches nicht auf Vernunft hört, und suchen mit ihren rasenden Begierden Alles zu beherrschen, und ganz aus denselben Gründen geht es bei den Weibern eben so mit der sogenannten Scheide und Gebärmutter: auch diese ist (wiederum bei ihnen) ein ihnen einwohnendes lebendiges Gebilde, welches die Begierde nach Kinderzeugung in sich trägt und daher, wenn es, zur Reife gelangt, lange Zeit ohne Frucht bleibt, in Aufregung und Ungeduld versetzt wird, überall hin durch den Körper seine Säfte umhertreibt, die Kanäle der Luft verstopft und somit das Athmen erschwert und die äußersten Beängstigungen und allerlei andere Krankheiten verursacht, bis denn die wechselseitige Liebe und Begierde beider Theile sie zusammenführt **) und gleichsam die Frucht vom Baume pflückt, ***) indem sodann in die Gebärmutter wie in ein Saatfeld Thierchen, die vor Kleinheit unsichtbar und noch unausgebildet sind, hineingestreut werden, sich hernach aber wieder von ihr ablösen,

*) §. 180 f.

**) *ξυναγαγόντες* mit Schneider und Wagner L. U.

***) *καταδρέψαντες* aus Paris. A. mit Schneider, Hermann und Wagner L. U.

von innen heraus groß wachsen und endlich ans Licht hervortreten und so die Entstehung lebendiger Wesen sich vollendet. (§. 242.) Auf die obige Weise sind also die Weiber und alles Weibliche entstanden. Die Vögel aber gingen durch Umgestaltung, indem sie statt der Haare Federn bekamen, aus den Männern hervor, die harmlos, aber leicht waren und sich zwar mit dem Ueberirdischen beschäftigten, aber aus Einfalt vermeinten, daß die Erklärung dieser Dinge durch das Gesicht die zuverlässigste sei; [358]) die Landthiere aber aus denen, die gar keine Liebe zur Wissenschaft hatten und nie über die Natur des Weltalls Beobachtungen anstellten, weil sie nicht von den Umläufen in ihrem Haupte Gebrauch machten, sondern den in der Brust wohnenden Theilen der Seele als Führern folgten. [359]) Von dieser Beschäftigung wurden ihr Kopf und ihre Vorderglieder vermöge der Verwandtschaft zur Erde hingezogen, um sich auf diese zu stützen, und sie bekamen länglichte Scheitel von allerlei Formen, je nachdem die Umläufe derselben bei einem Jeden durch Unthätigkeit zusammengedrückt wurden. [360]) [p. 92] Und nicht bloß vierfüßig, sondern (zum Theil) auch vielfüßig ward aus denselben Gründen ihr Geschlecht, indem Gott ihnen, je unverständiger sie waren, desto mehr Stützen unterschob, um sie noch mehr zur Erde herabzuziehen. Die Unverständigsten von ihnen aber, die vollständig ihren ganzen Körper zur Erde niederstreckten, wurden, weil der Füße ferner nicht bedürftig, fußlos und sich auf der Erde hinwindend erzeugt. (§. 243.) Die vierte Gattung endlich, die der Wasserthiere, entstand aus den Allerunvernünftigsten und Ungebildetsten, welche von den Urhebern der Umbildung nicht einmal mehr eines reinen Athems gewürdigt, [361]) weil ihre Seele mit jeglichem Fehler befleckt war, sondern, um statt der dünnen und reinen Luft eine trübe Flüssigkeit einzuathmen, in die Tiefe des Wassers hinabgestoßen wurden. Daher entstand das Geschlecht

der Fische und der Muscheln und aller anderen Geschöpfe, welche im Wasser leben und, weil sie sich bis zur untersten Stufe des Unverstandes erniedrigt haben, auch in die untersten aller Wohnungen herabgesetzt worden sind. Und auf diese Weise werden denn noch jetzt, wie damals, alle bewußten Wesen in einander verwandelt, indem sie je nach dem Verluste und Gewinne von Vernunft und Unvernunft ihre Gestalt wechseln.

(§. 244.) Und nunmehr möchten wir denn auch behaupten, daß unsere Erörterung über das All ihr Ziel erreicht habe; denn nachdem diese Welt in der obigen Weise mit sterblichen und unsterblichen belebten Wesen ausgerüstet und erfüllt worden, ist sie (so selbst) zu einem sichtbaren Wesen dieser Art geworden, welches alles Sichtbare umfaßt, zum Abbilde des Schöpfers*) und sinnlich wahrnehmbaren Gott und zur größten und besten, zur schönsten und vollendetsten (die es geben konnte) geworden, diese eine und eingeborne Welt.

*) Ich habe mit Schneider und Wagner L. U. die Lesart des Paris. A. ποιητοῦ festgehalten, obwohl im Hinblick auf §. 47 das von Stallbaum, Bekker, Martin und Hermann aufgenommene νοητοῦ, hinter welchem die ältesten Ausgaben fälschlich interpungiren, an sich viel ansprechender ist. Dann verwachsen εἰκών und θεὸς αἰσθητός gleichsam in Einen Begriff = „zum sinnlichen göttlichen Abbilde des übersinnlichen Gottes," und die Aenderung von θεός in θεοῦ durch Stephanus, der noch dazu hinter diesem Worte ein Komma setzt, ist durchaus unnöthig.

Anmerkungen zu Timaios.

(Fortsetzung.)

156) Der Sinn dieses mythischen Ausdrucks ist der, daß die Materie ihrer Natur nach ihrer Gestaltung durch die Ideen und dadurch einer stufenweisen möglichsten Annäherung an dieselben nicht widerstrebt und nur nicht eben selber zur Idee werden kann.

157) Mit andern Worten, es muß auf den letzten Grund der sogenannten vier Elemente oder auf die primitive Natur der Materie selbst zurückgegangen werden (Stallbaum), während die bisherige Darstellung gleich von jenen, d. h. erst von der secundären oder vielmehr (s. folgende Anm.) gar erst tertiären Gestalt der Materie ausging (§. 38, Anm. 43). Hiemit ist denn ausdrücklich gesagt, daß es vor der Welt auch noch keine Elemente geben kann, und daß also jenes vorweltliche Chaos derselben, die secundäre Materie, nur eine vorläufige Hülfsvoraussetzung ist. Vgl. §. 92 ff. u. Anm. 162.

158) Der griechische Ausdruck στοιχεῖα bezeichnet nicht bloß „Urbestandtheile, Elemente", sondern auch insbesondere die der Sprache, also „Lautelemente, Buchstaben." Das wahre Urelement ist die Materie, in zweiter Linie kommen dann die aus ihr gebildeten Elementardreiecke (§. 107—109), welche also den Sylben entsprechen würden, und erst in dritter Reihe die Elementarkörper, die sogenannten vier Elemente, welche also nur so weit, wie in der Rede die einzelnen Wörter, diesen ihren Namen verdienen. (Martin II, 172 f.)

159) und 160) Vergebens habe ich über den Sinn dieses ganzen, dunkel ausgedrückten Uebergangs zum zweiten Haupttheil (s. d. Inhaltsangabe) bei den Erklärern Auskunft gesucht. Martin II, 173 irrt, und alle übrigen beobachten ein bedeutungsvolles Schweigen. Was mir in der Stelle zu liegen scheint, habe ich durch einige eigne eingeklammerte Zusätze etwas deutlicher hervorzuheben gestrebt. Die Erörterung der Principien selbst, Idee und Materie, in ihrer Reinheit, will Platon sagen, ist nicht Sache der Physik, sondern der Dialektik, nicht des Mythos, sondern der wissenschaftlichen Beweisführung, wie dieselbe in den früheren Dialogen gegeben ist. Hier dagegen sind sie auf Grund derselben bereits als gegeben vorauszusetzen und müssen gleich mit Rücksicht auf ihre Anwendung und daher selbst als Glieder des Mythos betrachtet werden, und dies ist eine ihnen fremdartige und ungewohnte Darstellungsweise. Doch liegt in dem „fremdartig und ungewöhnlich" wohl noch ein durch den Zusammenhang mit der Anm. 157 bezeichneten Polemik angezeigter und §. 106 offener hervortretender Nebensinn; denn so mußte Platons Zeitgenossen seine Anwendung der Mathematik auf die Physik erscheinen (vgl. Staat VII, 527 ff.) und zumal seine durch die Consequenz seiner Principien gebotne Auflösung aller materiellen Körperlichkeit in bloße Raumgrößen. Wenn er aber dabei sich so ausdrückt, daß er nicht recht wisse, ob er von Einem oder mehreren Urgründen sprechen solle, so verdient ja in der That eigentlich nur die Idee diesen Namen, und die Materie ist vielmehr, um mit Brandis griech.-röm. Phil. II, a. S. 366 zu reden, ein Ungrund, vgl. Sophist. p. 258 E. Parmen. p. 164 B. — 166 C.

161) §. 33—35. Das Mythische in der Darstellung der Principien (s. vor. Anm.) zeigt sich hier gleich darin, daß die Erscheinungswelt oder die Gesammtheit des Werdens hier als eine besondere Gattung neben Idee und Materie aufgeführt wird, während sie doch vielmehr in jenen beiden zusammen besteht.

162) Ueber den Grund hievon s. Anm. 43. Jetzt wird von dem Werden auf das Substrat desselben, das Nichtsein oder die Materie, zurückgegangen, und an die Stelle des nur relativen Gegensatzes von Sein und Werden (§. 33—35) tritt jetzt der absolute von Sein und Nichtsein. Zwar ist die Materie auch schon im ersten Abschnitt vielfach aufgetreten, aber immer nur in und mit dem Werdenden und ist noch nicht principiell als solche bestimmt worden.

163) Dies, und damit der ganz ununterbrochene Kreislauf des Werdens unter diesen Stoffen, wird nachher (§. 110 ff.) modificirt (Martin II, 173 f.). Das Wasser nämlich geht nie wirklich in Erde noch die Erde in Wasser über, sondern es nimmt nur die am Meisten concentrirte Wassermasse eine harte, erd- oder steinartige, die aufgelöste Erde dagegen eine flüssige, wasserähnliche Gestalt an.

164) Also nicht bloß worin, sondern auch woraus es wird. Beides, d. h. Raum und Materie, ist also schon nach dieser Stelle Dasselbe.

165) Nämlich eben vermittelst der Elementardreiecke und der Zusammensetzungen aus ihnen. Vgl. Anm. 159 u. 160 u. §. 106.

166) D. h. die Elementardreiecke (§. 107 ff.).

167) Nämlich trotzdem, daß sie das absolute Widerspiel der Ideen ist.

168) D. h., wie auch das Folgende lehrt, von ihnen in ihrem reinen An- und Fürsichsein, mit andern Worten, von den Ideen der Erde und Luft.

169) Die Erörterung dieses §. führt das schon §. 33 in der Kürze zu Grunde Gelegte weiter aus und ist eine kurze abschließende Recapitulation des im Kratylos (bes. p. 439 C. ff.) begonnenen und im Theätetos ausgeführten, auf die Natur des Denkens gegründeten Beweises für die Ideenlehre, welcher dann noch im Sophisten p. 249 B. f. Parmen. p. 135 B. f. Staat V, 476 E. ff. (vgl. auch Phädr. p. 247 C. Gastm. p. 210. Phäd. p. 65 f) vervollständigt wird (Zeller II, 185—187).

170) „D. h. wohl einen bloßen Analogieschluß von der Beschaffenheit des Sinnlichen auf die Grundlage desselben" (Zeller II, 225).

171) Dies ist wieder eine kurze Hindeutung auf den zweiten, aus der Natur des Seins entnommenen Beweis für die Ideenlehre, welcher vornehmlich den Inhalt des Sophisten und Parme-

nides bildet, vgl. jedoch besonders auch Phileb. p. 54 B., Phäd. p. 74 A. ff. Staat V, 479 A. ff. (Zeller II, 187—189.)

172) Vgl. d. Einl. S. 639 f.

173) Das Werden nämlich nach der mythischen Fiction in der Gestalt der secundären Materie (Anm. 43), wie der weitere Verlauf (§. 105 f.) zeigt. Vgl. Anm. 159—161. Die Nothwendigkeit, auch hier noch dieselbe in ihrer ursprünglichen Gestalt, welche doch bereits §. 96—100 ihre Berichtigung erfahren hat, festzuhalten, erhellt aus dem in diesen Anmerkungen Gesagten. Die Materie tritt nämlich nie rein als solche auf und kann daher nur in und mit diesem Minimum von Form Gegenstand einer Darstellung, wie die hier angewandte, werden. Diese unaufhörliche primäre Einwirkung der Idee auf sie ist die ihr im Folgenden zugeschriebne unaufhörliche räumliche Bewegung, welche sie den Elementen mittheilt und von ihnen zurückempfängt und dadurch die räumliche Sonderung der Elemente hervorbringt, denn an sich hat sie eine solche natürlich nicht. Indem die Elemente zunächst bereits als geworden aus der Materie vorausgesetzt werden, welche Voraussetzung aber nunmehr bereits in §. 97—100 ihre metaphysische Unterlage erhalten hat, wird es allein möglich, jetzt ihre bloß räumliche Bewegung in und mit der Materie getrennt für sich zu behandeln. Die wechselseitige Bewegung der Materie und der Elemente ist bereits nichts Anderes als der Kreislauf des Weltalls selber, der aber zu einem wirklich kosmischen erst durch die von ihm bewirkte innere Circulation der Elemente, durch die stete Aufhebung und Wiederherstellung ihrer Sonderung wird (§. 120, 122 f.), und eben damit ist auch die Materie oder der leere Raum selbst erst in einem stetigen Aufgehobenwerden oder einer beständigen Erfüllung und Gestaltung begriffen, s. Anm. 212 u. d. Inhaltsangabe.

174) Ueber die natürlichen Orte der vier Elemente spricht sich Platon zwar im ganzen Dialog nicht ausdrücklich aus, aber seine Ansicht hierüber ist nicht zweifelhaft; die Hauptmasse der Erde ist natürlich im gleichnamigen Weltkörper, wenn schon vermischt mit andern Elementen, zu suchen, nimmt also die Mitte der Welt ein; die Region des gerade entgegengesetzten Elements

ist daher natürlich der Umkreis derselben, Luft und Wasser endlich bilden von da aus die Mitte. Im Phädon p. 109 B. 111 A. B. (§. 133. 137), vgl. Kratyl. p. 410 B. C. wird denn auch geradezu gesagt: was für die Tiefen der Erdoberfläche das Wasser, das ist für die mittlern Theile derselben die (atmosphärische) Luft, und die äußersten Höhen ragen bereits bis an die Region des Aethers, welcher nach Platon kein fünftes Element, sondern nur der hellste und feinste Theil der Luft ist (§. 124) und hiernach offenbar die Planetenregion ausfüllt. Vgl. Martin II, 140 –143 u. Anm. 244.

175) S. Anm. 159 u. 160 u. §. 96.

176) Da die hier auftretenden Personen alle unmittelbar Platons eigne Ansichten vertreten, so heißt dies: „da ihr Alle Anhänger der Ideenlehre und der durch sie gebotnen pythagorisirenden mathematischen Betrachtungsweise der Elemente seid.“ Der Sprecher Timaios ist ja ein Pythagoreer, und dieselbe Betrachtung der Elementarkörperchen, wie im Folgenden, findet sich in der That bereits beim Pythagoreer Philolaos, s. Böckh Philol. S. 160 ff., nur daß dieser den Aether als fünftes Element annahm und als Grundkörperchen ihm den Dodekaëder beilegte, was nach Anm. 174 nicht auch Platons Ansicht sein kann, welcher vielmehr an den vier Elementen des Empedokles festhielt. S. überdies Anm. 196.

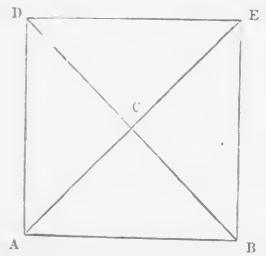
177) Wörtlich: „die Höhe muß wieder in sich die Natur der Fläche enthalten“; dies thut sie aber bekanntlich an sich betrachtet nicht, sondern ist vielmehr nur eine Linie, nämlich das Perpendikel zwischen den beiden Grundflächen oder von der Spitze auf die Grundfläche; wohl aber ist dies in so fern wahr, als sie eben hiernach durch die den Körper begrenzenden Flächen bestimmt wird, als von Höhe nur eben bei einem Zusammentreffen zu einem Körper die Rede sein kann: die Fläche ist das immanente Gesetz der Höhe.

178) D. h. also: überhaupt jede geradlinige Fläche, denn man kann ja jede beliebige Fläche eines Körpers als Grundfläche betrachten. Vgl. hierüber und über das Folgende Böckh De Plat. corp. mund. fabr. Auffallend ist es, daß Platon nur von geradlinigen Grundflächen spricht, gerade als ob ein Körper nur solche

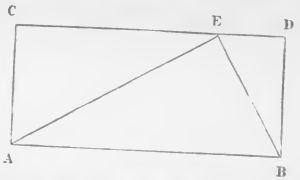
haben könnte. So versteht es auch Martin II, 235 wirklich und beruft sich auf den Satz, daß jede krumme Oberfläche als zusammengesetzt aus unendlich kleinen Ebenen und jeder Kreis als ein Polygon von unendlicher Seitenzahl betrachtet werden kann. Allein auch hier ist wenigstens die zunächst liegende Erklärung eine andere. Alles Geradlinige ist nach Platon unvollkommner als das Kreis- und Kugelförmige, und daher wird hier von vorne herein vorausgesetzt, daß die bloß elementarischen Massen, im Gegensatz gegen die kosmischen, nur die erstere Gestalt haben können. Vgl. Anm. 191.

179) D. h. ein rechtwinkliges ist. Daß sich jedes Dreieck in zwei rechtwinklige Dreiecke zertheilen läßt, ist eine bekannte Sache; von letztern unterscheidet nun aber Platon im Folgenden wieder zwei Arten.

180) Von der ersten Art ist das Dreieck A B C in der folgenden Figur, rechtwinklig in C, in welchem die Winkel C B A und C A B die Hälften der rechten Winkel E B A und D A B sind, welche durch die gleichen Linien C B und C A dergestalt getheilt werden. Gleiches gilt von den Dreiecken D E C, B E C und A D C.



Die zweite Art stellt sich im Dreieck A E B in folgender Figur:



dar; denn in diesem ist der rechte Winkel E durch zwei ungleiche Seiten gebildet, und die beiden spitzen Winkel E A B und E B A sind ungleiche Theile der beiden durch jene Seiten ungleich getheilten rechten C A B und D B A. — Platon selbst bezeichnet beide Arten nachher kürzer mit dem Namen des gleichschenkligen und des ungleichseitigen (rechtwinkligen) Dreiecks.

181) Stallbaum tadelt hier Böckh p. XXV wieder mit Unrecht, indem er meint: Tenendum est igitur hic non agi de natura, sed de generatione elementorum, quod praeteriit Boeckhium. Als ob nicht eben in dieser Zusammensetzung aus den Dreiecken das Wesen der Elemente bestände, und als ob Platon überhaupt andere Werdensverhältnisse kennte als die in den Seinsverhältnissen bereits gegebenen!

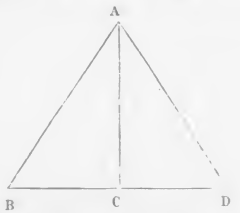
182) Wird der Körper nicht bloß durch Flächen begrenzt, sondern, wie es §. 113 i. A. ausdrücklich heißt, auch aus ihnen gebildet, so muß consequent auch weiter die Fläche aus Linien und die Linie aus Punkten zusammengesetzt sein, und dies ist, da die Materie mit dem Raume zusammenfällt, auch wirklich der Sinn der Theilbarkeit derselben ins Unendliche oder ihrer Auflösung ins Leere. Aber in dieser ihrer Nacktheit erscheint sie nur Gott, d. i. der Idee, und dem Blicke des Gottgeliebten, d. h. des sich in die reine Idee versenkenden Philosophen gegenüber, mit einem Worte, der wissenschaftlichen Abstraction, und das Gleiche gilt auch noch von ihrer einfachsten Gestaltung in einer einzigen Dimension oder der Linie. Hiernach gewinnt auch die Construction der Körper aus Flächen wenigstens einen vernünftigeren Sinn, dem sich Martin II, 241 und Könitzer S. 29 f. von verschiedenen Seiten angenähert haben. Auch die Fläche ist nach Platons wahrer Mei-

nung nur eine wissenschaftliche Abstraction, auch sie ist wie die Linie und der Punkt nur im und am Körper, denn sonst würden die letztern innerlich hohl sein und also innerhalb ihrer der leere Raum wirklich bestehen, den Platon verwirft. Auch die fraglichen Dreiecke haben also bereits Dicke (Martin), oder vielmehr würden dieselbe haben, wenn man sie von den Körperchen, zu denen sie gehören, sondern könnte; allein diese Körperchen sind so klein (§. 116), daß in ihnen offenbar schon der Unterschied der Dimensionen im Auslöschen in die punktuelle Einheit begriffen ist (Könitzer), und so greift denn allerdings hier der vorhin (Anm. 178) von Martin hervorgehobne Gesichtspunkt Platz. Es ist also gerade die hinter ihr liegende dynamische Weltansicht, welche die platonische Atomistik so eigenthümlich und seltsam gestaltet. Nicht umsonst wählt Platon §. 95 das Bild von den aus Gold gearbeiteten Dreiecken und sonstigen mathematischen Figuren.

183) Auch hier gilt das Anm. 163 Gesagte, s. §. 110.

184) §. 42 f.

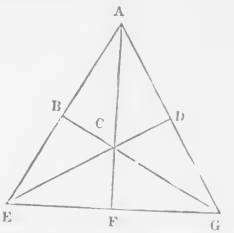
185) Dies ist (s. Böckh p. XIX ff.) dasjenige ungleichseitige rechtwinklige Dreieck, dessen Hypotenuse doppelt so groß ist als die kleinere Kathete (§. 111); denn werden zwei solche congruente an der größeren Kathete verbunden, so bilden sie zusammen ein gleichseitiges Dreieck. Z. B. in beistehender Figur



sind in den rechtwinkligen Dreiecken A B C und A C D die Seiten A B = 2 B C und A D = 2 C D, und da A B = A D, so auch = B C + C D = B D.

186) Da in dem Dreieck A B C der vorigen Anm. A B = 2 B C, so ist nach dem pythagoreischen Lehrsatz $AB^2 = AC^2 + BC^2 = 4BC^2$, also $AC^2 = 3BC^2$. Vgl. Böckh p. XXI. Martin II, 236—239.

187) So verstehe ich mit Martin II, 237 f. (gegen Wagner L. U. Anm. 135 f.) die Worte ξύνδυο δὲ τοιούτων κατὰ διάμετρον ξυντιθεμένων, und auch Stallb. sagt, daß διάμετρος hier die Hypotenuse bedeute, was eben nur in dieser Weise möglich ist. Z. B. in folgender Figur



entsteht, wenn man zunächst die congruenten rechtwinkligen Dreiecke A B C und A C D an ihrer Hypotenuse A C verbindet, das Viereck A B C D, dessen Diagonale eben A C ist, aus △ C D G und △ C F G, sodann eben so das Viereck C D G F, und endlich aus △ B C E und △ C E F das Viereck B C F E. Platon bezieht sich hier, nur in umgekehrter Ordnung, auf den bekannten mathematischen Satz, daß, wenn in einem gleichseitigen Dreieck die Winkelpunkte mit den Mittelpunkten der gegenüberliegenden Seiten durch gerade Linien verbunden werden, sechs congruente rechtwinklige Dreiecke entstehen, deren Hypotenusen gleich sind dem Doppelten der kleineren Katheten. Vgl. auch Böckh p. XX. Uebrigens aber verwendet Platon zur Bildung des gleichseitigen Dreiecks nicht, was er nach dem §. 109 (s. Anm. 185) von ihm selbst Bemerkten auch hätte thun können, zwei (z. B. △ A E G = △ A E F + △ A G F), sondern sechs solcher ungleichseitigen rechtwinkligen Dreiecke, weil die erstere Zusammensetzung auf drei verschiedene Arten stattfinden

kann (denn ^ AEG ist außerdem noch = △GAB + △GEB = △EAD + △EGD), die letztere dagegen nur auf eine einzige, und sodann weil er auf die kleinsten Elemente zurückgehen will (Martin II, 239). Entsprechende Gründe bestimmen ihn auch, in ähnlicher Weise §. 113 das Quadrat nicht aus zwei an den Hypotenusen, sondern aus vier an den Spitzen zusammengelegten gleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecken zusammenzusetzen, z. B. das Quadrat ABED in Anm. 180 nicht aus △ABD + △EBD oder aus △DAE + △BAE, sondern aus △ABC + △BEC + △DEC + △ADC (Martin II, 245).

188) Ein Flächenwinkel ist ein solcher Winkel, „dessen Scheitel die Durchschnittslinie (Kante) zweier Flächen (Ebnen) und dessen Schenkel die Flächen (Ebnen) selbst sind" (Wagner L. U.).

189) „Ein körperlicher Winkel (Ecke) ist ein nicht völlig begrenzter Raum, von drei oder mehreren sich schneidenden Flächen (Ebnen) dergestalt gebildet, daß ihre Kanten in einem Punkte (Scheitel) zusammentreffen" (Wagner L. U.).

190) Der stumpfste (größte) Flächenwinkel ist nothwendig etwas kleiner als zwei rechte Winkel oder 180°, welches eben die Größe des kleinsten oder spitzesten körperlichen Winkels ist.

191) Dies ist die gemeinsame Eigenschaft aller regelmäßigen Körper, der ganze Ausdruck also nur eine Umschreibung für diese. Der hier genannte erste dieser Körper ist das Tetraëder. (Martin II, 242 f.)

192) Das Oktaëder.

193) Das Ikosaeder.

194) S. Anm. 187.

195) D. h. noch einen fünften regelmäßigen Körper (s. Anm. 191), nämlich das durch 12 regelmäßige Fünfecke begrenzte Dodekaeder.

196) Und nicht zur Bildung und Gestaltung eines bloßen Theils von demselben oder eines besonderen Elements. Martin II, 246 hebt mit Recht hervor, daß sich die Grundfläche dieses Körpers, das regelmäßige Fünfeck, aus keinem der beiden Arten von Elementardreiecken rein zusammensetzen läßt. Daraus ergiebt

sich übrigens im Zusammenhang mit Anm. 174. 176 auch, daß die Construction der Elementarkörper aus den letztern überhaupt nicht den Pythagoreern entlehnt, sondern Platon eigenthümlich ist.

197) Nach der vorigen Anm. kann dies nicht heißen: „er bildete die Sternbilder des Thierkreises aus Dodekaedern", wie Manche gewollt haben. Martin (II, 247) übersetzt ἐκεῖνο διαζωγραφῶν durch pour tracer le plan de l'univers, und fügt zur Erklärung bei, daß, wie schon Ficinus bemerkt hatte, das Dodekaeder unter allen regelmäßigen Körpern am Meisten sich der Gestalt einer Kugel annähere. Aber διαζωγραφεῖν heißt nicht „einen Entwurf (Skizze, Riß oder Modell) machen", sondern vielmehr „ausmalen", und überdem was soll man sich unter dieser Skizze des Weltalls denken? Daß vielmehr die Fixsterne gemeint sind, lehrt §. 63, und da liegt es denn allerdings nahe, vorzugsweise an die 12 Sternbilder des Thierkreises zu denken, nach denen man sich die Weltkugel als in 12 gleiche Kugelausschnitte zerfallend vorstellen kann, welche, wenn sie sich auf der Oberfläche dieser Kugel mit den sechs dazu nöthigen größesten Kreisen derselben bezeichnen ließen, derselben allerdings eine noch größere Aehnlichkeit mit der Gestalt eines Dodekaeders geben würden als sie schon an sich hat; und daß dies wirklich Platons Meinung ist, erhellt aus Phädon §. 136 (p. 110 B.), nach welcher Stelle auch die Oberfläche der Erde (also wie der Umkreis, so auch die Mitte des Weltalls) aus zwölf solchen (verschiedenfarbigen) Streifen, ähnlich wie bei Lederbällen, zusammengesetzt ist. Ich habe (Plat. Phil. I, S. 461) diese letztere Stelle aus der unrichtigen Voraussetzung von 5 Elementen bei Platon falsch erklärt.

198) Wie vorzugsweise wieder die sogenannten Atomiker (Leukippos und Demokritos) thaten.

199) S. §. 112 mit Anm. 190.

200) Von den Erdatomen (Kuben) spricht Platon in allen diesen Beziehungen nicht ausdrücklich, aber es ist klar, daß er sie als die allergrößten, am Allerwenigsten eindringlichen und spitzigen, als die schwersten und schwerbeweglichsten von allen ansieht (Martin II, 249). Daher mangelt denn auch der Erde als Weltkörper die kosmische Bewegung, s. Anm. 103 und 135.

201) D. h. der regelmäßigen Pyramide oder des Tetraeders.

202) D. h. als bloße Urbestandtheile und Samenkörner (= Atome).

203) Wie schon §. 42 f. ausgeführt ward. Hiedurch berichtigt sich nunmehr noch vollständiger die ursprüngliche Gestalt, in welcher die secundäre Materie auftrat, denn das Massenverhältniß der schon in ihr vollständig enthaltenen Elemente kann ja kein anderes gewesen sein, folglich würde sie sich von der geordneten Welt nur noch durch die Regellosigkeit ihrer Bewegungen unterscheiden können, allein die Proportion der Bewegungen ist mit der der Massen unzertrennlich gegeben. Vgl. Anm. 43. 173. 206.

204) Weil nämlich ihre Elementardreiecke von anderer Art sind als die der drei andern sogenannten Elemente; sie kann also nur in ihre Elementarkörperchen, die Kuben, deren jeder bereits Erde ist, aufgelöst werden. Vgl. Martin II, 252 f.

205) Die Feueratome oder Tetraeder bestehen aus je 24, die Luftkörperchen oder Oktaeder aus je 48, die Elementarkörper des Wassers oder Ikosaeder endlich aus je 120 Elementardreiecken derselben Art (§. 112), 120 aber ist = 24 + (2.48). Darnach lassen sich auch die folgenden Umbildungsverhältnisse leicht berechnen. (Martin II, 250 f. Könitzer S. 32.)

206) Da sich die Elementardreiecke von Feuer, Luft und Wasser und von der Erde sogar ihre Elementarkörper nach dem vorliegenden Abschnitt nicht wieder in die Materie zurückbilden, so steht das Weltall als Ganzes, als Totalität der elementaren Massen oder secundäre Materie über dem Werden (s. Anm. 135), welches vielmehr nur ein Werden der besonderen Elemente in und aus einander ist oder, mit andern Worten, erst die secundäre Einwirkung (s. Anm. 173) der Idee auf die Materie. Jenes dagegen ist lediglich ein ewiges Gevordensein aus der letzteren und liegt in so fern wirklich aller zeitlichen Weltschöpfung, allem Entstehen und Vergehen bereits voraus.

207) Nur daß nach §. 114 und Anm. 200 die größten ungleichseitigen Elementardreiecke kleiner als die kleinsten gleichschenkligen sein müssen, und daß eben so auch die verschiedene Größe der

Dreiecke von der ersteren Classe unter sich in bestimmte Grenzen eingeschlossen sein muß, dergestalt, daß kein Tetraeder größer als ein Oktaeder, und kein Oktaeder größer als ein Ikosaeder werden kann. (Martin II. 254.) Auch dies durchschnittliche Größenverhältniß ist also offenbar in die §. 116 und 42 f. erörterte Proportion mit eingeschlossen, aber keineswegs das einzige proportionale Verhältniß der Elemente, wie Martin I, 345 zu glauben scheint.

208) §. 104—106, wiederholt §. 120.

209) Nach dem §. 118 (p. 57 A.) ausgesprochenen Grundsatz (Martin II, 254 f.).

210) Es ist dies nämlich kein anderer als die verschiedene Natur der beiden Elementardreiecke.

211) D. h. trotzdem, daß jede ihren natürlichen, von dem aller anderen gesonderten Ort hat (§. 120).

212) Die Leugnung des leeren Raumes bei Platon ist also nicht so aufzufassen, als ob es einen solchen von vorne herein nicht gäbe, sondern so, daß er in einer steten Aufhebung und Erfüllung begriffen ist, oder, dialektisch ausgedrückt: das absolute Nichtsein ist fort und fort als Moment des Werdens zu betrachten. Die für uns auffallende platonische Identificirung des leeren Raumes mit dem absoluten Nichtsein stammt schon von den Eleaten her (Zeller, Phil. d. Gr. 2. Aufl. I. 400. 403. 425 ff. und besonders 439 f.), mit deren System das platonische am nächsten verwandt ist. Hieraus entwickelte sich eben bei den Atomikern der Gegensatz des Vollen (d. i. der Atome) oder Seienden und des Leeren oder Nichtseienden, jedoch mit der wesentlichen Modification, daß dies Nichtsein eben so gut existire als jenes Sein (Zeller a. a. O., 1. A. I. 215 f., vgl. 218 f.). Der leere Raum trennt nach ihnen die Atome noch immer, auch wenn sie noch so dicht zu einer Complexion zusammengedrängt sind (Aristot. de gen. et corr. I, 8). Gerade von diesem letztern Satze geht nun hier Platon zunächst aus, läßt aber sofort diese Zwischenräume durch das Eindringen anderer Elementarkörperchen sich aufheben. Damit beseitigt sich auch Martins Einwand (II, 255 f.), daß Tetraeder, Oktaeder und Ikosaeder, wenn sie in einander oder zwischen Kuben eindringen, vermöge der

Gestalt dieser Figuren leere Zwischenräume hervorbringen oder unausgefüllt lassen müssen, und was ja hieran noch anstößig sein kann, hebt sich durch die Anm. 182 erörterte mit ihrer großen Kleinheit zusammenhängende Beschaffenheit dieser Körperchen. Vor den Atomikern hatten schon die Pythagoreer das Vorhandensein des leeren Raumes behauptet (Aristot. Phys. IV, 6), wogegen Empedokles und Anaxagoras dasselbe bestritten.

213) Nach der §. 122 entwickelten Theorie der Bewegung.

214) Diese Worte zeigen, daß nicht bloß die Elementarkörper von allen vier Gattungen durch die Umbildung in eine andere Gattung ihre Größe verändern, sondern daß sie durch die Einwirkung des Feuers auch in größere und kleinere von derselben Gattung übergehen. Aber wie Platon sich dies gedacht hat, ist nicht zu begreifen, da sich diese Annahme aus seinen Voraussetzungen nicht herleiten läßt. (Martin II, 258.)

215) Seltsamerweise versteht Wagner L. U. hier schon Hagel, Reif, Eis und Schnee (§. 129), während doch hier fortwährend erst von den Metallen die Rede ist. S. folg. Anm.

216) Die auffällige Zurechnung der Metalle zu den Flüssigkeiten (Wasserarten) erklärt sich nicht aus der bloßen Schmelzbarkeit derselben (wie Lichtenstädt S. 59 meint), denn auch die Salze z. B. (§. 132 ff.) haben diese Eigenschaft, sondern vielmehr aus ihrer Schmelzbarkeit nicht durch eine andere Flüssigkeit, sondern allein durch Feuer (§. 134). Richtig dagegen ist es, aber auch eben nur im Zusammenhange hiemit, wenn Lichtenstädt sich auf ihre glänzende Farbe bezieht, vgl. §. 158. Wenn auch gewisse Erdarten nur durch Feuer schmelzbar sind, so doch nur vermöge des ihnen beigemischten Wassers (§. 133 f.).

217) Platon kennt also nur das Gold in Erzen und weiß noch nicht, daß es auch in gediegenem Zustande vorkommt.

218) Stallbaum verweist zur Erklärung dieses Ausdrucks mit Recht auf Plin. Naturgesch. XXXVII, 15., wo es heißt, daß der Adamas sich in den Goldminen findet. J. G. Schneider: Analecta ad historiam rei metallurgicae veterum p. 6 hält ihn für eine Mischung von Gold und Kupfer, allein eine solche ist wohl

eher das, was Platon im Kritias ὀρείχαλκος nennt und der Uebersetzer daher durch „Goldkupfererz" wiedergegeben hat. Wagner L. U. bemerkt unter Verweisung auf Pinder: De adamante, Berlin 1829 p. 24 ff., daß Adamas schon bei Hesiod. Schild. d. Herakl. 137. Theogon. 161. Stahl bedeute. Diamant heißt es nicht vor Theophrast (von den Steinen §. 19).

219) Irrthümlich glaubt also Platon, daß die Härte immer der Dichtigkeit entspricht. Vielmehr ist z. B. Glas weniger dicht und doch härter als Blei. (Martin II, 259.)

220) Dies, und daher auch die im Folgenden angenommene Entstehung des Rostes, ist unrichtig (Martin II, 260).

221) Meteorologie und Mineralogie fallen bei Platon unter Einen Gesichtspunkt zusammen, weil er alles Unorganische, Leblose sich nur erst als bloße elementarische Masse zu denken vermag.

222) Vgl. wiederum §. 158. Platon schreibt mit Recht (nämlich sofern er die Wärme mit darunter begreift) dem Feuer (wegen der Spitzigkeit und Schärfe seiner Atome) und Allem, was an seiner Natur Antheil hat, starker Hitze, hitzigen Getränken, glänzenden Farben, penetranten Gerüchen, durchdringenden (hellen und hohen) Tönen, die ausdehnende und zertheilende Kraft zu. (Martin II, 261 f.)

223) Dies verstehen Lindau und Martin II, 262 f. unter dem Worte ὀπός. Auffallend wäre dann nur, daß Platon diesen Saft von den Harzen und Oelen unterscheidet (Wagner L. U.). „Fleischauflösend" kann der Opium heißen, weil er den Tod herbeiführt, und bezieht man τῷ καίειν auf das folgende ἀφρώδες, wie in der Uebersetzung geschehen ist, so wird mit Recht Plin. Naturgesch. XX, 76 dafür citirt, daß der Opium aufschäumt, wenn man ihn der Sonne aussetzt. Freilich kann sich aber τῷ καίειν auch auf διαλυτικόν zurückbeziehen, „welche das Fleisch auflöst, indem sie dasselbe verbrennt."

224) D. h. die Edelsteine, die ja Krystallbildungen sind. (Martin II, 264.)

225) Platon denkt hiebei wohl an gewisse religiöse Vorschriften, nach denen Salz bei gewissen Ceremonien in Anwendung ge-

bracht werden mußte, Athenion b. Athen. XIV. p. 661 C., Plin. Naturgesch. XXX, 7., auch Plut. Qu. symp. V, p. 684 F. ff. (Martin II, 265.)

226) D. h., wie das Folgende zeigt, so lange sie in ihrem natürlichen Zustande sich befindet und nicht „gewaltsam zusammengedrängt" ist.

227) Salz ist freilich auch „zusammengedrängte" (compacte), aber nicht reine Erde, und nur von der letzteren ist hiebei die Rede. (Martin II, 266.)

228) Da Platon §. 129 unter das „gewaltsam verdichtete" Wasser auch Hagel und Eis rechnet, so widerspricht der allmähliche Verdunstungsproceß derselben dieser seiner Theorie, denn Dunst (Nebel) ist eine Luftart (§. 124). Martin II, 266.

229) Also nur in ihre Körperatome.

230) D. h. in ihre Dreiecke, und zwar natürlich nur durch das Feuer, s. folg. Anm.

231) D. h. so, daß sie doch dabei Luft bleibt, also in ihre körperlichen Elemente, während die Dreiecke, in welche die comprimirte Luft zersetzt ist, unter dem fortdauernden Einflusse des Feuers, welches diese Zersetzung bewirkt hat, nothwendig vielmehr in Feuerkörperchen wieder zusammentreten müssen, vgl. Martin II, 266 f. (der aber mit Unrecht hinzusetzt „oder in Wasserkörperchen"). Vom Feuer selbst kann hinsichtlich des Ausgedehntwerdens keine Rede sein, weil dieses vielmehr das alles Andere Zertheilende ist, so daß höchstens die eine Art desselben auf eine andere diese Einwirkung ausüben kann. Daher läßt Platon es in diesem Zusammenhange ganz unberührt. Die Auflösung des Feuers in seine Dreiecke, und damit die Umbildung in Luft oder Wasser, tritt dagegen dadurch ein, wenn es jener seiner Aufgabe wegen der allzu großen von ihm zu bekämpfenden Luft-, Wasser- oder Erdmasse erliegt (§. 118).

232) Mit andern Worten: „sobald diese Körper bereits gerade so viele Ikosaeder als nur in dieselben eindringen können zwischen ihren Kuben enthalten," so daß also Salz und Natron deren weniger in sich tragen. (Martin II, 268).

233) Denn sonst würde man ja Nichts von ihnen wissen.

234) Denn daß dies nicht bei allen körperlichen Affectionen der Fall ist, wird §. 145 ff. näher erörtert.

235) Weil die Sinneswahrnehmungen wesentlich mit zum Leben der menschlichen Seele im menschlichen Körper gehören.

236) Platon leitet auf diese Weise methodisch von der Betrachtung der unorganischen Schöpfung zu der der organischen Einzelwesen über.

237) Es gilt hier also auch vom Wasser dieselbe, nur in entgegengesetzter Richtung sich äußernde, Wirkung, wie die §. 125 (Anm. 214) dem Feuer zugeschriebene.

238) Schon Empedokles hatte wie dem Feuer die ausdehnende, so dem Wasser die zusammenziehende Kraft zugeschrieben, s. Plut. de prim. frig. c. 9. 13. 16 ff, und Platon bringt dies nur mit seiner auf die Leugnung des leeren Raumes gegründeten Theorie vom Kreislauf der Bewegung der Elemente (§. 119 f. u. bes. 123) zusammen. Es beruht diese Ansicht offenbar auf der Beobachtung, daß die Empfindung der Kälte durch die Nässe lebhafter wird, was sich aber bekanntlich in Wahrheit lediglich dadurch erklärt, daß die Nässe ein „guter Wärmeleiter" ist. (Martin II, 270—272.)

239) Vgl. §. 220.

240) Vgl. §. 181.

241) Die Bezeichnung „Eindruck" (πάθος) paßt, strenge genommen, nur auf das Schwer und Leicht, wird aber auch auf das Unten und Oben übertragen, weil dies nothwendig hiemit zusammenhängt. S. Anm. 243. Es ist also nur eine kleine, leicht zu rechtfertigende Ungenauigkeit des Ausdrucks, und keineswegs braucht man mit Martin II, 278 f. πάθος in die Bedeutung einer bloßen „manière d'être" zu verflüchtigen.

242) Nämlich durch den Fall. Specifisch leichtere Körper als die Luft steigen, specifisch schwerere fallen in senkrechter Richtung in derselben. Diese Richtungen sind daher, wenn man zwei ganz nahe neben einander steigende oder fallende Körper ansieht, dem Augenscheine parallel, in Wahrheit aber entweder schräg oder

geradezu entgegengesetzt gegen einander. Aber das erklärt sich nicht so, wie Platon will, sondern daraus, daß sie Radien derselben Sphäre sind. S. folg. Anm. (Martin II, 279.)

243) Jeder Körper hat also Schwere nur außerhalb seines natürlichen Ortes, und diese ist eben nichts Anderes als sein Streben oder seine Richtung nach demselben hin, und zwar um so größer, je größer die Masse des Körpers ist (§. 142 f.), weil eben der natürliche Ort jedes Elements der ist, in welchem sich die Hauptmasse desselben befindet. Daher konnte aber §. 114 f. auch gesagt werden, daß die größten Elementarkörper auch die schwersten, d. h. daß ihre Richtung zu ihrem natürlichen Orte hin die entschiedenste ist, und dies gilt am meisten von denen der Erde, woraus denn folgt, daß, da diese schwersten Körper die Weltmitte, so die leichtesten, also das Feuer, den Weltumkreis zu ihrem Hauptsitze haben (Anm. 174). Allein Platon (und mit ihm Martin) übersieht, daß dadurch doch wieder ein absoluter Maßstab für das Schwer und Leicht, so wie das Oben und Unten herauskommt, indem hiernach das, was seine natürliche Richtung nach der Weltmitte hat, das Schwerere und folglich doch diese das natürliche Unten, der Umkreis aber das natürliche Oben des Weltalls sein würde. Im Uebrigen aber ist Platon der Einzige von den Alten, welcher die richtige Erkenntniß hat, daß die Schwere mit der Anziehungskraft zusammenhängt; der Irrthum aber, daß er vier concentrische Sphären dieser Anziehung, einen für jedes Element, annimmt, während alle in der Sphäre der Anziehungskraft der Erde befindlichen Körper eben nur diese allein zu dem natürlichen Mittelpunkte ihrer Richtung haben, hängt mit seinem astronomischen System zusamen. S. Martin II, 272—280 u. d. Einl. S. 646.

244) §. 122, vgl. 115.

245) Dies Alles ist eine nähere Ausführung des §. 74 nur erst im Unbestimmten und Allgemeinen Bemerkten. Dieselbe Theorie der Empfindung giebt Platon auch schon im Phileb. p. 31 f., 42, 44 f. und bes. 51 und Staat IX, p. 583 f.

246) §. 80 f.

247) §. 130.

248) Vgl. § 130. 147.

249) Diesen schreibt Platon also nach dem Vorgange des Diogenes von Apollonia (s. Theophrast. de sens. §. 39—43. Pseudo-Plut. Plac. phil. IV, 18.) die Aufgabe der weiteren Verbreitung des Sinneseindrucks von dem Sinnesorgane her zu, welche in Wahrheit vielmehr den — ihm mithin noch unbekannten — Nerven angehört. Auch daß der Gaumen das Hauptorgan des Geschmacks ist, scheint er nicht zu wissen. (Martin II, 284 f.)

250) Nämlich durch die Flüssigkeit des Speichels. Ein ganz auf diese Weise unauflöslicher Körper hat in der That keinen Geschmack. Diese ganze Geschmackstheorie verdankt Platon zum Theil dem Alkmäon von Kroton, zum Theil dem Diogenes von Apollonia und dem Demokritos, vgl. Theophr. de caus. plant. VI, 1.; de sens. §. 65—67, 89. Plut. a. O. (Martin II, 285 nach Cousin.)

251) Mit andern Worten: der saure Geschmack entsteht durch einen Koch- und Gährungsprozeß der Erd- und Lufttheile in den leitenden Aederchen (Anm. 249), welcher in ihnen durch das Hinzutreten von in Fäulniß gerathenen hitzigen Speisen und Getränken bewirkt wird (Wagner L. U.). Man wird übrigens bei dieser Erklärung „unwillkürlich daran erinnert, wie auch die neuere Chemie den Vorgang des Brennens und Gährens vorzüglich auf Einwirkung des Sauerstoffes gegründet hat" (Lichtenstädt S. 95 f.).

252) Vgl. Anm. 250.

253) Vgl. Anm. 249.

254) Vgl. §. 124 und 133 f. Wie nach Platon das wahre Organ des Gesichts nicht das Auge, sondern das von ihm ausgehende Feuer des Sehstrahls, und eben so das des Geschmacks die Feuchtigkeit des Mundes (Anm. 250), das des Gehörs endlich die im Innern des Ohres enthaltene Luft ist (§. 146 Schl.), so ist auch das des Geruches von derselben mittlern Beschaffenheit zwischen Wasser und Luft wie die Gegenstände, welche ihm zur Nahrung dienen. Vgl. Martin II, 283 f. Es ist dies ganz die Lehre des Empedokles von der Wahrnehmung des Gleichen durch Gleiches, des Wassers durch das Wasser in uns u. s. w., genauer auf die verschiedenen Sinne angewandt.

255) Vgl. §. 165 ff., also nicht bloß auf die unmittelbaren Geruchswerkzeuge, sondern auch auf Luftröhre, Brust u. s. w. (Martin II, 288.)

256) Vgl. Anm. 249 und §. 193. Wenn hier den Adern die Leber, dagegen §. 150 das Herz zum Vereinigungspunkt angewiesen wird, so stehe darüber Anm. 274.

257) Vgl. Anm. 61 und 324.

258) Vgl. §. 144 Schl.

259) §. 202.

260) Diese ganze Theorie verdankt Platon dem Empedokles, s. Theophr. De sens. §. 7. 8. 91. Die gesammte platonische Farbenlehre aber würdigt wiederum Goethe in seiner Geschichte der Farbenlehre einer besonderen Anerkennung.

261) Vgl. §. 147.

262) In allem flüssigen (und zumal heißen) Wasser ist nach §. 129 Feuer vorhanden. Die Wärme der Thränen will Platon hier ohne Zweifel vom Sehstrahl herleiten, dessen Verbindung mit den Feuchtigkeiten des Auges sie sind; Licht und Wärme hängen nach §. 124 ja untrennbar zusammen. (Martin II, 293.)

263) D. h. vom Innern des Auges her.

264) Die griech. Namen der Farben lassen sich im Deutschen nicht befriedigend wiedergeben. „Aus der Betrachtung des Sprachgebrauchs der Alten" nämlich, wie Goethe sagt, „ergiebt sich, daß sie generelle Benennungen der Farben statt der speciellen, und umgekehrt diese statt jenen setzen. Ihre Farbenbenennungen sind nicht fix und genau bestimmt, sondern beweglich und schwankend, indem sie nach beiden Seiten hin auch von angrenzenden Farben gebraucht werden. Ihr Gelbes neigt sich einerseits ins Rothe, andererseits ins Blaue; das Blaue theils ins Grüne, theils ins Rothe; das Rothe bald ins Gelbe, bald ins Blaue; der Purpur schwebt auf der Grenze zwischen Roth und Blau und neigt sich bald zum Scharlach bald zum Violetten." Die Farbe, bemerkt er ferner, ist ihnen so nicht nur an sich ein Flüchtiges und Bewegliches, sondern giebt auch immer bereits ein Vorgefühl der Steigerung und des Rückgangs. Ihre Hauptfarben sind nach ihm: 1) ὠχρόν (Blaßgelb),

2) ξανθόν (Gelb), welches vom Strohgelben und Hellblonden durch das Goldgelbe, Braungelbe bis ins Rothgelbe, Gelbrothe, sogar in den Scharlach geht; 3) πυρρόν (Braun); 4) ἐρυθρόν (Roth), welches auch alles Braune, das sich zum Gelb oder Roth neigt, mit unter sich begreift; 5) φοινικοῦν (Scharlach); 6) πορφυροῦν (Purpur), welches abwärts steigt in das ἁλουργές (Meerpurpur), κυανοῦν (Blau), γλαυκόν (Hellblau) und sich durch dieses an das πράσινον (Lauchgrün), ποώδες (Grasgrün) und zuletzt an das χλωρόν (viride) anschließt, das sowohl ein mit Blau vermischtes Gelb, d. i. Grün, als das reine Gelb anzeigt und so das Ende des Farbenkreises mit dem Anfange verbindet.

265) §. 38 und 104—106.

266) Vgl. §. 40.

267) und 268) Vgl. §. 68. 73.

269) D. i. dem Kopf, vgl. §. 78.

270) Dieser Vergleich gründet sich darauf, daß das Männliche das Edlere und Kräftigere ist, s. §. 69 ff. und 240.

271) D. i. dem Kopfe.

272) Vgl. Kritias §. 32.

273) S. Anm. 249.

274) Mit andern Worten: die Adern sind nicht bloß die Leiter der durch einen äußern Anstoß erfolgenden Bewegung der Empfindung, sondern auch der dadurch angeregten und dagegen reagirenden nach außen hin strebenden willkürlichen Bewegung, des Begehrens und Wollens. Sie haben bei Platon also nicht bloß die Function, welche in Wahrheit den Empfindungs-, sondern auch die, welche den Bewegungsnerven zukommt. Da nun aber die Willenskraft nach ihrer edleren und unedleren Seite an zwei verschiedene Seelentheile mit gesonderten Sitzen vertheilt ist und der niedere Theil dem höheren gehorchen soll, so müssen die Adern auch zwei durch sie mit einander in Verbindung stehende Mittelpunkte, nämlich in diesen beiden Hauptsitzen, d. i. Herz und Leber (§. 169 f.), haben (Martin II, 301—304). Ueber die Verbindung aber von diesen letzteren selbst mit dem Gehirn, dem Sitz der vernünftigen Seele, s. Anm. 291.

275) Bekanntlich ein Irrthum, wie schon Aristot. De part. anim. III, 7. einsah, indem sich vielmehr das Blut gerade in der Lunge durch den Athmungsproceß reinigt. (Martin II, 304 f.)

276) Auch dies ist ein bereits von Aristot. a. O. III, 3. Hist. anim. I, 16. und Pseudo-Hippokr. De morbis widerlegter, aber trotzdem nach ihnen sich fortpflanzender Irrthum. Vergl. Anm. 320.

277) Also bloße Luftadern (s. Anm. 275), Martin a. O., Lichtenst. S 97.

278) Obwohl Platon hiemit das Vorhandensein der Galle im gesunden Zustande anerkennt, so betrachtet er sie doch im Ganzen nur als eine schädliche Flüssigkeit (§. 211 f.), weil er sie bloß als ein Mitorgan der Träume und der Weissagung ansieht, in denen nach §. 81 (vgl. § 171 nebst Anm. 282) schon etwas Krankhaftes liegt, obschon dies für den niedrigsten und unvollkommensten Seelentheil, den Urſitz aller Krankheiten (s. Anm. 351), ein nothwendiges Gegengift ist, damit er nicht deren noch größere errege. Die Wichtigkeit der Galle für die Verdauung und die Entstehung derselben aus dem venösen Blute, welches ihr durch die Pfortader zugeführt wird (s. Anm. 281), kennt Platon noch nicht. Nachdem nämlich in den vielen durch die ganze Leber verbreiteten Gefäßen oder Gängen die Bereitung der Galle aus demselben Statt gefunden hat, führen dieselben sie in den ductus hepaticus hinein, in welchen sie selber alle zusammenlaufen, und von da durch einen Seitenast desselben, den ductus cisticus, in die Gallenblase (s folg. Anm.), von wo sie dann beim Verdauungsprocesse durch eben diesen letzteren Gang wieder zurückläuft und in die erweiterte Verlängerung des ductus hepaticus, den Gallengang (ductus choledochus), und von diesem in den Zwölffingerdarm (duodenum) gelangt.

279) Die Leber besteht aus vielen kleineren Läppchen, welche wiederum in vier Hauptlappen sich vereinigen, zwei in der Mitte in horizontaler und je einen an jeder Seite in verticaler Lage. Von letztern beiden „ist der rechte (caput exterum b. Plin. Naturgesch. XI, 37) dicker und von rechts nach links länger, auch enthält er die Gallenblase; daher hieß er, wie hier, auch wohl vorzugsweise der Lappen (λοβός), weil beim Opfern und Weissagen auf ihn vorzüglich Rücksicht genommen wurde, s. Rufus v. Ephesos v. d. Theilen des menschl. Körpers p. 29. Hesych. u. Suid. unter λοβός, Eurip. Elektr. 828." (Wagner L. U.)

280) Vgl. über diese Gefäße (δοχαὶ oder δοχεῖα) Eurip. a. O. u. Anm. 278.

281) D. i. die jetzt fossa transversa genannte Rinne oder Vertiefung, in welche die Aeste der zuführenden Blutgefäße, namentlich die arteria hepatica, die zur eigentlichen Ernährung der Leber dient, „und die besonders darnach benannte Pfortader (vena portarum), welche das Blut von sämmtlichen Gefäßen, dem Netze, dem Gekröse und dessen Saugaderdrüsen, desgleichen vom Magen, vom Pankreas, von der Milz und sogar von der Gallenblase in Einen Stamm zusammenleitet und demgemäß als ein Baum anzusehen ist, dessen Wurzeln aus den genannten Unterleibsorganen kommen und dessen Aeste in die Leber gehen, zusammenfließen." Vgl. Hildebrands Handb. der Anatomie des Menschen. Herausg. v. E. H. Weber, Braunschweig 1832. IV, 300 ff. (Wagner L. U.)

282) §. 67 ff.

283) Sehr verkehrt ist Stallbaums Behauptung, daß Platon nur die Traumweissagung auf die Leber habe zurückführen wollen, weil er nicht im Phädr. und Gastm. die seherische Ekstase als verwandt mit jeder anderen Art von Begeisterung und selbst der philosophischen hätte bezeichnen können, wenn er ihr nur eine so niedrige Stellung eingeräumt hätte. Im Gegentheil, Platon widerspricht sich damit ganz und gar nicht, sondern erklärt vielmehr eben hiermit erst, was dort unerklärt blieb, wie auch der philosophische Trieb, der Eros, eine Begierde sein, mithin dem niedrigsten Seelentheile angehören und doch den Hebel aller Vernunfterkenntniß bilden kann, indem Plat. eben erst hier den Zusammenhang auch des niedrigsten Seelentheils mit der Vernunft vermittelt. Das ist gerade die allbeherrschende Kraft der Philosophie, daß sie vom Allerniedrigsten zum Allerhöchsten aufsteigt. Die Verbindungsglieder sind dabei einmal eben wieder die Adern (Anm. 274) und vor Allem die Pfortader (s. d. vorige Anm.), und sodann ist der Vergleich der Leber mit einem Spiegel in so fern ganz eigentlich zu nehmen, als sich eben die materiellen Bewegungen, durch welche sich das

Denken vermittelt, ganz buchstäblich in ihr abspiegeln sollen. Vgl. §. 81 f.

284) a u. b. Die griechische Weissagung ist theils eine künstliche oder bloße Zeichendeutung nach gewissen verständig zurechtgelegten Regeln, theils eine kunstlose, d. h. auf unmittelbarer göttlicher Eingebung, Begeisterung oder Verzückung beruhende, während sich der Zeichendeuter gerade umgekehrt durch größere Schärfe der Beobachtung und des Verstandes, des äußeren und inneren Sinnes von andern Menschen unterscheidet. Auch die Orakel theilen sich hiernach: das zu Dodona z. B. war bloßes Zeichenorakel, das zu Delphi dagegen von der zweiten Classe; die eigentliche Seherin, die Pythia, versetzte sich hier, auf dem Dreifuß sitzend, durch künstliche Mittel in einen Zustand der Verzückung, und die von ihr in demselben ausgestoßenen Worte oder Laute wurden dann erst von dem Propheten in Zusammenhang und zwar in Verse gebracht. Die Traum- und Todtenorakel endlich, welche Platon ihrem letzten Wesen nach ganz richtig zu derselben Classe zählt, haben doch so viel Eigenthümliches, daß man sie als eine besondere, dritte Art betrachten darf. Platon nun erkennt bloß die begeisterte Mantik an; von der Zeichendeutung berührt er hier nur die mit seiner Ansicht von der weissagenden Kraft der Leber am Nächsten zusammenhängende aus der der Opferthiere (s. Anm. 279), aber ebenso hat er §. 65 auch schon die Sterndeutung verworfen. Genaueres s. b. K. F. Hermann Gottesd. Alterth. §. 37—41.

285) Nämlich durch Durchfälle, §. 221, oder Schleimauswurf, Schweiß, Thränen und Hautausschläge §. 213. 218.

286) Platon glaubt also, daß die Gedärme bloß die Abgänge der Nahrung aufzunehmen bestimmt sind, während in Wahrheit die im Magen beginnende Verdauung erst in ihnen sich vollendet, indem der Nahrungssaft (Chylus), welcher durch dieselbe hervorgebracht wird, von ihnen aus in die Lunge gelangt und hier zum Blute verarbeitet wird. Richtiger Aristot. De part. anim. III, 14. (Martin II, 309.)

287) Wörtlich: „die Lebensbande der mit dem Körper verbundenen Seele." Es sind dies aber nichts Anderes als die

vitalen Kräfte der Seele selbst, denn die Seele ist ja das sich selbst wie den Körper Belebende. Vgl. Anm. 291.

288) D. h. also: „vielmehr körperlicher Natur", aber, wie das Folgende zeigt, aus dem Besten, was diese aufzuweisen hat.

289) D. h. die Einheit des gesammten menschlichen Seelenlebens, denn, wie das Folgende zeigt, ist das Mark nur das Saatfeld dieses Samens. S. folgde Anm.

290) D. h. den vernünftigen Theil der Seele, die „vernünftige Einzelseelensubstanz" (§. 69, Anm. 124). Man sieht hiernach leicht den Grund durch, weßhalb hier wieder Gott selbst die Bereitung des Markes übernimmt, ebenso wie §. 169 das der Leber als des Organs der Einwirkung der vernunftigen auf die begehrliche Seele.

291) Nach dem Anm. 287 bereits Gesagten heißt dies nichts Anderes als: das Mark, und zwar zunächst das Gehirn, ist der eigentliche körperliche Urstz des Lebens, das sich von dem letzteren aus vermittelst des Rückenmarks durch den ganzen Körper verbreitet. An wirkliche körperliche Organe, welche, vom Rückenmarke ausgehend, eben dadurch das Gehirn, den Sitz der vernünftigen Seele und des Denkens, mit denen der beiden anderen Seelentheile verbinden und die Platon nur nicht näher zu bestimmen gewußt, wie Martin II, 309—312 will, ist daher nicht zu denken, und es bedarf derselben auch nicht, sondern es genügt, daß das Mark mit den Adern in Verbindung steht, was sich aus §. 193 ergiebt; auf welche Weise, sagt freilich Platon nicht. Vgl. Anm. 274.

292) Gleich im Folgenden heißt das Mark nunmehr selbst Samen (vorher §. 179 nur Saatfeld), weil es den eigentlichen Seelensamen, den Lebenskeim in sich schließt. Der männliche Same ist daher auch in der That ein ausgesonderter Theil von ihm (§. 240 f.), und da sich aus einer Verbindung desselben mit den aus dem weiblichen Körper sich ihm ansetzenden Elementartheilen der Fötus bildet, so begreift es sich leicht, daß Platon die nächste Umgebung des Markes, die Knochen, aus einer Mischung desselben mit durch Wasser und Feuer verhärteter (§. 131 f.) Erde sich bilden läßt, s. überdies Anm. 294. Das Mark erhält sonach aber auch das Leben zunächst dadurch, daß es dem Knochen von

innen her fortwährend die nöthige Feuchtigkeit giebt. Vgl. sodann §. 187 Schl. Seinerseits aber ernährt es sich, wie der ganze Körper, aus dem Blute (§. 193), aber nicht unmittelbar, sondern auf die §. 210 beschriebne Weise.

293) D. i. das Hinterhauptsloch.

294) Platon meint offenbar die sogenannte Gelenkschmiere (synovia). Während der Knochen aus der härtesten und festesten elementarischen Masse gebildet ist, die also am Meisten der Natur des „Selbigen" entspricht, trägt diese Substanz gerade die entgegengesetzte Beschaffenheit an sich und ist überdies als eigentliche Vermittlerin der Beweglichkeit auch die der Ortsveränderung. Vgl. Martin II, 312 f.

295) Vgl. §. 151. Anm. 251.

296) Denn Gelb entsteht aus der Verbindung von Glänzend mit Weiß und Roth (§. 159), die Knochen aber sind blank und weiß, das Fleisch blank und hellroth. In Wahrheit sind aber die Sehnen eher weiß als gelb.

297) D. h. natürlich: Kopf und Rückenwirbel.

298) Martin II, 319 bemerkt hiezu: um das Vorhandensein der Haut auf dem Schädel, wo sich doch kein Fleisch befindet, zu erklären, nimmt Platon an, daß die Haut des Körpers sich bis hierher ausgedehnt hat durch einen Proceß des Wachsthums, welcher durch die Feuchtigkeiten des Gehirns begünstigt wird.

299) Obwohl der Schädel keine Gelenke hat (§. 185), so besteht er doch aus mehreren Knochen, deren unregelmäßige, gewundene und gezahnte Fugen seit Platon den Namen Nähte (ῥαφαί) behalten haben (Martin a. O.)

300) Die Nähte sind weniger markirt im Alter als in der Jugend und bei einigen Personen desselben Alters mehr, bei anderen minder, nur wenige aber bei einem jeden Individuum in hohem Grade, und diese wenigen endlich gewöhnlich in geringerer Zahl bei Frauen als bei Männern. Wie Platon alle diese Differenzen auf die hier vorgetragne Weise erklären kann, erhellt aus §. 73 ff. (Martin II, 320). Unter den „Seelenumläufen" sind hier natürlich nicht die Gedanken selbst, sondern die mit ihnen verbundenen Gehirnumläufe zu verstehen.

301) Dies heißt nach dem Anm. 129 Erinnerten Nichts weiter, als daß die Nägel die niedrigste und am Meisten thierische Bildung am menschlichen Körper und mit den Klauen, Krallen und Hufen verwandt sind (mit denen sie auch noch unsere jetzige Ansicht zu demselben anatomischen Geschlechte rechnet) und ähnlichen Zwecken dienen. Mit Recht reiht sie Platon auch am Nächsten an Haut und Haare an. Vgl. Lichtenstädt S. 109 f.

302) S. §. 194—201 u. 204.

303) Wenn hier bloß von Pflanzennahrung für den Menschen die Rede ist, so erklärt sich dies theils daraus, daß der Sprecher, Timaios, zu den Pythagoreern gehört, welche die animalische Nahrung, wenn auch nicht ganz verwarfen, so doch sehr beschränkten (Zeller 2. A. I, 227 f.), theils daraus, daß auch Platon selbst in der That vor reichlichem Fleischgenuß eine zu große Beförderung des Thierischen in uns gefürchtet haben dürfte. Vgl. Martin II, 321 und Lichtenst. S. 106. „Nur dadurch, daß die Natur der Pflanzen der unsrigen verwandt ist, daß auch sie leben, sind sie zu Nahrungsmitteln geeignet, während Etwas, dessen Natur mit uns in einem unabwendbaren Gegensatze steht, von uns gar nicht angeeignet werden könnte." (Lichtenst. S. 107.)

304) D. h. es sind vorzüglich die Pflanzen der ersteren Art für uns bestimmt, indem wir diese uns noch mehr verwandt gemacht haben und sie also noch leichter anzueignen sind: „freilich aber mußten vor diesem Culturzustand die Pflanzen wild genossen werden" (Lichtenst. a. O.).

305) D. h. die innere Circulation seiner Säfte und das darauf gegründete Wachsthum von innen heraus.

306) D. h. durch dieselbe sich nicht aus dem Platze, in welchem es eingewurzelt ist, vertreiben läßt, mit andern Worten: die Pflanze ist ohne äußere Bewegung oder Ortsveränderung.

307) Platon kann hiemit natürlicherweise nicht sagen wollen, daß die nothwendige Folge des Mangels der Fähigkeit zur Ortsveränderung auch der Mangel der Vernunft ist, denn dann hätte er dieselbe nicht bloß auch der Erd-, sondern sogar auch der Weltseele absprechen müssen; sondern er will nur sagen, daß die Pflan-

zen, weil sie ihre Stelle nicht verändern, auch der Vernunft zur Leiterin ihrer Bewegungen nicht bedürfen, vgl. §. 78 u. Anm. 274. (Martin II, 323.)

308) Von diesen beiden Adern ist die kleinere, mehr nach links und nach hinterzu gelegene eine Arterie, nämlich die Verlängerung der arteria aorta, in welche letztere das Blut aus der linken Herzkammer vermöge der Zusammenziehung (systole) derselben eintritt und sich von da durch die übrigen Arterien, die Verzweigungen dieser Hauptarterie, durch den ganzen Körper verbreitet und sodann durch nicht wahrnehmbare Gefäße in das System der Venen eintritt und durch die vena cava inferior und superior in die rechte Herzkammer vermöge der Ausdehnung (diastole) derselben zurückgeleitet, von da aber durch die systole in die arteria pulmonaria getrieben wird, welche es in die Lunge hineinführt, um sich hier durch die Zuströmung der Luft zu reinigen (Anm. 275), worauf es denn endlich durch die venae pulmonariae mittelst der Diastole wieder in die linke Herzkammer gelangt, um nunmehr seinen Lauf durch die Arterien von Neuem anzutreten. Diese richtige Theorie des Blutumlaufs ist den Alten noch unbekannt. So behandelt offenbar Platon, wie schon Galen. b. Daremb. p. 14 f. ihm vorwirft, die beiden hier in Rede stehenden Blutgefäße als gleichartig, obwohl das zweite derselben vielmehr eine Vene, nämlich eben die vena cava ist; mit andern Worten: er kennt überhaupt den Unterschied der Arterien und Venen noch nicht. (Martin II, 323—327. Daremb. p. 43 f.)

309) Vgl. Anm. 292.

310) Ein schon von Galen. b. Daremb. p. 16 f. berichtigter Irrthum.

311) Dieses ganze Gleichniß der Fischreuse hat Galen. vortrefflich erklärt. Die Reuse (*κύρτος*) ist ein Binsen- oder Korbgeflecht gewöhnlich von der Gestalt eines abgestumpften Kegels, in welchem sich ein zweites Geflecht befindet, das genau dieselbe Oeffnung hat, aber sich weit schneller verengert und so trichterförmig in ein Loch ausläuft, durch welches der Fisch hinein-, aber nicht wieder herausschlüpfen kann, so daß er zwischen den Wänden des Außen- und Binnengeflechts gefangen gehalten wird. Hier dagegen

soll man sich zwei Binnengeflechte in dem Außengeflecht vorstellen, die daher auch nicht die gleiche Oeffnung mit dem letzteren, sondern schmalere Hälse haben, und zwar das eine derselben noch wieder *δίκρουν*, d. h. nicht „doppelt", wie Martin u. A., sondern, wie Daremb. nach Galen. erklärt, „mit zwei Hälsen". Vgl. Mart. II, 335.

312) §. 196 heißen sie Feuerstrahlen; es sind also nicht sowohl die Adern, als die durch sie hindurchgehende Blutwärme (§. 200).

313) Während der innere Raum bei der Fischreuse hohl ist, so ist dagegen von der hier in Rede stehenden Reuse „das ganze sterbliche Wesen", d. i. der ganze menschliche Körper, umzogen; doch ist unter dem Inneren derselben nicht sowohl dieser als solcher verstanden, sondern dies Innere besteht aus Feuer, d. h. es ist die vom Blute ausgehende Körperwärme (s. vor. Anm.). Die Geflechte selbst bestehen aber aus Luft, d. h. die Außenwand des Ganzen ist die den Leib zunächst umgebende atmosphärische und die Wände der Binnengeflechte die von demselben aus- und eingeathmete, in ihn eingesogne und wieder von ihm ausgestoßene Luft.

314) D. h. durch die Speiseröhre (oesophagus).

315) Die Uebers. schließt sich hier genau an die einzig richtige von Galen. gegebne Deutung an, welche Daremberg p. 46 f. durch folgende Figur erläutert:

A ist hier das Außengeflecht der Reuse mit seinem Halse, B das durch die Luftröhre in die Lunge, C das durch die Speiseröhre in die Bauchhöhle hinabgelassene Binnengeflecht, D der Hals des ersteren vor dessen Zertheilung; Speise- und Luftröhre laufen zusammen in der Oeffnung des Außengeflechts, d. h. hinten im Mund oder im Schlunde E (F ist die Höhlung des Mundes selbst); nach dieser seiner Eröffnung läuft der Hals von B weiter, bis er sich endlich in G in seine beiden kleineren Hälse (Anm. 311), d. h. in die beiden Nasenlöcher, spaltet. Platon scheint also irrigerweise die beiden Choanen oder Luftkanäle der Nase als eine Verlängerung der Luftröhre anzusehen. (Martin und Daremberg, obwohl sie sich beide auf Galen. berufen, entfernen sich nach verschiedenen Seiten hin von der richtigen, durch ihn gegebnen Erklärung.)

316) Vgl. Anm. 313.

317) D. h. daß eine Einathmung der äußeren und eine Ausathmung der inneren Luft stattfand. Vgl. Anm. 313.

318) D. h. die Luft wird nicht bloß ein- und ausgeathmet, sondern dringt auch durch die Poren des Körpers in ihn ein und wiederum aus ihm heraus. S. Anm. 320.

319) D. h. da die in den Körper eintretende Luft kühl ist, so theilt der Körper ihr seine Wärme mit und die wieder austretende Luft ist daher warm.

320) Der letztere mithin bei seinem Eintreten in die Bauchhöhle bereits erwärmt ist. So bringt denn der Athmungsproceß zugleich den Verdauungsproceß, welcher, wie Platon richtig erkennt, ein Verbrennungsproceß ist, mit sich und zugleich den Blutumlauf, indem er die so entstandenen Nahrungssäfte in die Adern leitet. Das Irrige, welches diesen im Grunde richtigen Vorstellungen beigemischt ist, besteht nur darin, daß Platon die Function der Lunge beim Blutumlauf nicht erkannt hat (Anm. 275—278), indem in Wirklichkeit erst die Saugadern der Gedärme den Chylus aufnehmen und ihn in die Lunge führen, wo er durch die eingeathmete Luft erst in Blut verwandelt wird (Martin II, 329). An die Stelle hievon setzt Platon, um den Athmungsproceß auf die innere Circulation des Weltalls zurückführen zu können, die im flgd. Cap. näher erörterte künstliche Verbindung

der vermeintlichen beiden Wege, auf welchen die Luft dem Körper zu- und von ihm ausgeführt wird (Anm. 318). Die eingeathmete Luft verbindet sich mit der bereits in der Brust- und Bauchhöhle befindlichen warmen und drückt auf sie, indem sie sich dabei selber erwärmt, dergestalt, daß diese wieder ausgeathmet werden muß; diese ausgeathmete warme Luft treibt dann durch den gleichen Druck die äußere kalte in die Poren des Körpers hinein, wobei denn letztere sich selber erwärmt und die Stelle der ersteren ersetzt, während diese inzwischen sich abkühlt und so nachdringend jene wieder durch die Poren hinaustreibt, so daß sie dann ihrerseits wieder den Druck auf die umgebende kalte Luft ausübt, welcher die Einathmung derselben veranlaßt. (Martin II, 334—339.) Vgl. übrigens Anm. 277. 340. 347.

321) §. 167 heißt es dagegen, daß die Lunge die Getränke aufnimmt. Galen., Martin II. 305 und Daremb. p. 48. Anm. 53 fassen dies daher wohl mit Recht so auf, daß ein Theil derselben in die Bauchhöhle und ein anderer in die Lunge kommt. Vgl. §. 240.

322) Dies und alles Folgende hat Plut. Qu. Plat. VII. sehr gut genauer ausgeführt. Die umgebende Luft drückt in Folge des von der aus dem Körper ausströmenden warmen Luft ausgeübten Druckes ihrerseits wieder auf die Oberfläche des Körpers und treibt dadurch das Blut in den Schröpfkopf hinein.

323) Der Speisebissen durchschneidet die in der Speiseröhre befindliche Luft, worauf diese aber selbst ihrerseits ihn forttreibt, indem sie hinter ihm immer wieder sich zusammenschließend in den Platz nachrückt, welchen er leer läßt.

324) Es geht mit dem geworfenen Körper in der äußern Luft gerade so wie mit dem Speisebissen in der in der Speiseröhre befindlichen Luft.

325) Vgl. Anm. 61. Diese ganze Theorie ist durchaus irrig, die Geschwindigkeit der hohen und tiefen Töne ist vielmehr ganz dieselbe.

326) Vgl. §. 87.

327) Indem die Luft unaufhörlich in den Platz des aus der

Quelle herausfließenden Wassers nachdringt, zwingt sie es, seinen Lauf fortzusetzen; wenn der Wind eine Furche im Wasser zieht, hebt sich die Welle, um die durch das Eindringen desselben in jene Furche in der Luft entstandene Leere auszufüllen u. s. w.

328) Der Blitz fährt zur Erde nieder, weil das Feuer, aus welchem er besteht, durch die Donnerwolken mit Heftigkeit nach dieser Richtung hin getrieben, gleich den geworfenen Körpern die Luft durchschneidet und nunmehr durch dieselbe Reaction der Luft, wie bei diesen, in der gleichen Richtung fortgestoßen und so gehindert wird, wieder an seinen natürlichen Ort aufzusteigen.

329) D. h. nicht die ihnen speciell eigenthümliche, sondern nur allgemeine Anziehung des Verwandten. Elektricität und Magnetismus sind also dem Platon, wie überhaupt den Alten, unbekannte Kräfte.

330) Platon übersieht, daß sich hieraus nicht erklären läßt, warum der Magnet gerade nur das Eisen anzieht. Platon scheint hier nämlich, wie auch Plut. a. O. annimmt, die Meinung des Empedokles zu theilen, dem er auch in verbesserter Gestalt seine Athmungstheorie entlehnt hat: im Bernstein ist eine feine Luft oder feurige Substanz eingeschlossen, welche, wenn durch Reiben die Poren desselben geöffnet werden, ausströmt, auf die umgebende Luft drängt und durch diese ihrerseits auf der entgegengesetzten Seite wieder in den Bernstein zurückgedrängt wird; ebenso ist es mit dem Magneten, nur daß dessen Poren sogar immer offen sind und es einer Reibung hier daher gar nicht erst bedarf. Aber warum äußert dann nicht der ausfließende Strom ebensogut anziehende Wirkung als der zurücklaufende? (Martin II, 341—346).

331) D. h. der Zweck des Athmungsprocesses ist die Blutbildung. (Martin II, 346.)

332) Vgl. §. 191.

333) Platon denkt hier wohl zugleich an die sonstigen Säfte des Körpers, Galle, Schleim u. s. w. und glaubt, daß die verschiedenen Farben derselben von den verschiedenen Nahrungsmitteln, aus denen sie entstanden sind, herrühren. (Martin II, 346.)

334) D. h. wenn das Mark nicht mehr zusammenhält, sondern sich auflöst.

335) §. 121. Ich folge der Erklärung von Martin II, 347. Diese Arten unterscheiden sich nach der verschiedenen Größe ihrer Atome; es ist also wohl gemeint: wenn die größern oder aber die kleineren Arten unverhältnißmäßig in der Zusammensetzung jeder Gattung vorwiegen. Auf die Krankheiten dieser primitiven Zusammensetzungen kommt Platon erst zum Schlusse §. 222 wieder zurück und zählt nur die aus dem Uebermaß eines der vier Elemente entstehenden ausdrücklich auf. Uebrigens schließt sich Platon in seiner Lehre von den Krankheiten vorzugsweise dem Alkmäon von Kroton an (s. Galen., Hippokr. u. Plat., Opp. VIII, 1. p. 321, u. v. d. Verschiedenh. der Krankh. Opp. VIII, 3. p. 199 Bas. Plut. Plac. phil. V, 30). Martin II, 347—349.

336) Nach §. 182 bestehen die Sehnen aus Knochen und ungesäuertem Fleische, die Blutfasern haben also dieselben Bestandtheile, wie diese letzteren, dennoch nährt sich, wie das Folgende zeigt, der Knochen nicht aus den Blutfasern, sondern aus dem serum (s folgde Anm.), nämlich theils aus der Knochenhaut (Anm. 338), theils (§. 180) aus dem seinerseits selber aus der Knochenhaut her ernährtem Marke (vgl. Anm. 292).

337) D. h. dem wässerigen Theile oder der Lymphe (ἰχώρ, serum) des Blutes, welchem Platon mit Unrecht gleichfalls die Fähigkeit zu gerinnen zuschreibt, s. §. 219 f. A. 350. Den dritten Bestandtheil, die Blutkügelchen, kennt nämlich weder er noch Aristot. als einen besonderen. (Martin II, 349 f.)

338) D. h. es bildet sich aus ihm die Knochenhaut. (Martin II, 350.)

339) Jener „zähe und fette", also auch glänzende Fleischsaft, aus dessen edelstem Theile nach diesen Worten das Mark sich bildet", ist also der eigentliche Lebenssaft, und er ist es, der (vgl. Martin a. O.) Fleisch, Knochen und Sehnen ihren Glanz (s. §. 182 u. Anm. 296) giebt.

340) Die Adern sind also eben so gut Luft- als Blutkanäle. (Martin a. O.) Vgl. Anm. 277 u. 347.

341) D. h. diese Flüssigkeiten circuliren nicht, wie das Blut, in einer geordneten und regelmäßigen Bewegung in den Adern. (Martin a. O.)

342) Vgl. §. 151. Anm. 251.

343) Die Bildung dieser Farbe beschreibt Platon oben in seiner Farbenlehre nicht ausdrücklich, doch stimmt es zu dieser Stelle (nach Anm. 264) ganz gut, daß dort §. 159 das Lauchgrün aus einer Mischung von Schwarz und Braun entsteht.

344) Gelb mischt sich aus Weiß und Roth mit dem Glänzenden (§. 158), letztere Farbe thut hier der Brand zu den beiden ersten, d. h. der hellrothen des jungen Fleisches, hinzu. In Wahrheit ist Gelb die natürliche Farbe der Galle, wie sie aus der Leber in das Duodenum kommt (s. Anm. 278), und erst wenn sie im Uebermaße erzeugt wird, verbreitet sie sich durch den ganzen Körper und nimmt dabei erst verschiedene Farben an. (Martin II, 352.)

345) Vgl. §. 151.

346) §. 210 wird die Knochenhaut nur als Aussonderung des Fleisches bezeichnet, doch ist die fette Flüssigkeit, aus der sie sich bildet, nach Anm. 336 u. 339 allerdings auch in den Sehnen enthalten.

347) Vgl. Anm. 340 u. 277.

348) Eben so wie Platon urtheilt Hippokr. Aphorism. IV, 57. p. 1251. Foës. (Martin II, 356.)

349) Diese Krankheit ist die Epilepsie; sie hieß „heilige", weil man sie vorzugsweise als unmittelbar von den Göttern zugeschickt betrachtete, Hippokr. v. d. heil. Kr. p. 301 ff. Foës. (welcher sie lediglich vom Schleime herleitet). Platon giebt diesem Namen von seinem System aus eine andere Deutung. Martin II, 357.)

350) S. Anm. 336. Die Fähigkeit der Lymphe, zu gerinnen (Anm. 337), wird theils gefördert durch den festen Bestandtheil der Blutfasern, theils aber auch durch den weichen vor dem Uebermaße ihrer Ausübung verwahrt.

351) Schon Anaxagoras schrieb der Galle die Schuld der meisten hitzigen Krankheiten zu, s. Aristot. De partt. anim. IV, 2. (Martin II, 358 f.)

352) Eintägige Fieber sind solche, in welchen binnen 24 Stunden Frost und Hitze abwechselt, bei den drei- und viertägigen ist der Tag des neuen Eintretens vom Fieber mitgerechnet, bei jenem ist also ein, bei diesem zwei gesunde Tage dazwischen. (Martin II, 359.)

353) Und sie im „Staate" bereits gefunden hat. Martin II, 361—373, welcher den Platon anschuldigt, daß er die physischen Anlässe geistiger Uebel übertreibe, übersieht ganz, daß es sich eben im Timaios nur um die physische Seite der letzteren handelt, während die ethische eben durch diesen Rückblick erledigt ist. Es sollen hier eben nur die schädlichen Einwirkungen der mangelhaften und kränklichen Körperbeschaffenheit auf die Seele geschildert werden. Dies hindert aber nicht daran, daß der eigentlich leitende Grundsatz Platons vielmehr der umgekehrte ist: alle Gesundheit und Krankheit des Körpers stammt aus der Seele (Charmid. p. 158 D ff.). Auch hier sind ja — abgesehen von den Mängeln der primitiven Zusammensetzungen (§. 208) — alle jene schädlichen Säfte, aus denen die Krankheiten hervorgehen, offenbar Folge von Unmäßigkeit in Speise und Trank und überhaupt einer fehlerhaften Lebensweise, die in den ungezügelten Begierden, also in der Seele (vgl. §. 176), ihren Grund hat. Daher ist die Leber, der Hauptsitz der begehrlichen Seele, auch der eigentliche Herd der Galle, s. Anm. 278. Und eben darum sollen auch die angebornen Körperschwächen durch Erziehung annähernd überwunden werden, zu welcher zwar die körperliche Uebung wesentlich mitgehört, aber doch eben nur in so fern, um dadurch dergestalt auf die Seele einzuwirken, daß sie im Verlaufe hinlänglich zu ihrem Berufe erstarkt, sich selbst und dadurch auch ihren Körper mit zu beherrschen und gesund zu erhalten. Oder mit andern Worten: die Gesundheit der Seele ist Ursache von der des Körpers, die des letzteren dagegen nur Bedingung von der des ersteren, sie verhalten sich also analog wie Idee und Materie innerhalb der Erscheinungswelt zu einander.

354) Martin II, 374 irrt auch hier wieder, wenn er dies so auslegt, daß in einem minder schönen Körper schlechterdings

auch eine minder schöne Seele besser wäre, während Platons Meinung nur dahin geht, daß sie es in einem solchen Falle für den Körper ist, indem eine starke Seele einen schwachen Körper aufreibt, wogegen schwerlich Etwas einzuwenden ist. Allerdings wird sich aber auch die Seele unter solchen Verhältnissen vielfach durch den Körper gehemmt sehen. Nichtsdestoweniger bezweifelt Platon keinen Augenblick, daß eine schöne Seele in einem gebrechlichen Körper noch immer etwas weit Harmonischeres ist als die Zusammenstimmung von Körper und Seele im Mangelhaften, oder der schöne Leib bei einer häßlichen Seele: denn wenn beide in sich unharmonisch sind, so können sie auch zusammen keine Harmonie bilden, und der wahre Grund aller Harmonie liegt in der Seele, und die Harmonie des Körpers mit ihr heißt nur, daß derselbe ihr in allen Stücken Folge leistet. Auch hier gilt nur das in der vorigen Anm. Hervorgehobne.

355) Dieser Ausdruck ist im Griechischen umfassender als im Deutschen, indem er alle diejenigen Künste, welche auf Harmonie und Rhythmus beruhen, namentlich also Poesie und Tonkunst, in Einen Begriff zusammenschließt.

356) Auch dies ist ein Rückblick auf den „Staat", wo ja diese Frage bereits abgehandelt ist.

357) Wie die Pflanzen in der Erde wurzeln, aus welcher sie entsprossen sind, so ist das Haupt des Menschen, welches gleichsam seine Wurzel ist, nach den Sternen emporgerichtet, von wannen er stammt, s. §. 169 ff. Anm. 126. 128. (Martin II, 377 f.)

358) D. h. die Materialisten.

359) Wie Platon den Pflanzen nur die empfindende oder begehrliche Seele (§. 191—193), so schreibt er den Thieren außerdem auch noch den zweiten höheren Theil der menschlichen Seele, den affectvollen Willen (θυμός) und damit auch eine Art von Vorstellung zu, aber nicht den höchsten, vernünftigen Theil derselben (Staat IV, p. 441 B.). Da er aber den Unterschied der Menschen von den Thieren hier in die phantastische Form einer Metempsychose der ersteren in die letzteren eingekleidet hat, so kann er hier dies nicht geradezu sagen, weil eben dies die Metempsychose als ernsthaft gemeintes Dogma unmöglich macht; doch deutet er es in den vorstehenden Worten an.

360) Martin II, 310. 382 bemerkt hiezu, daß dieser Gedanke des Zusammenhangs der verschiedenen Formen von Schädelbildung bei den Menschen und Thieren mit dem höheren oder niedrigeren Zustand ihrer Intelligenz den Keim zu Allem enthält, was die Phrenologie Vernünftiges in sich trägt.

361) Hinsichtlich dieses Zusammenhanges zwischen der Beschaffenheit des eingeathmeten Fluidums und des verschiedenen Grades intellectueller Befähigung der lebendigen Geschöpfe schließt sich Platon dem Diogenes von Apollonia an, s. Theophr. De sensu et sensib. §. 44. 48. (Martin II, 382.)

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 8

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Zweihundertdreiundachtzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1857.

Platon's
Werke.

Vierte Gruppe:

Die Platonische Kosmik.

Achtes Bändchen.

Kritias,

übersetzt

von

Dr. Franz Susemihl,
Privatdocent in Greifswald.

Mit einem Anhang:

Timaios der Lokrer

über die Weltseele.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1857.

Einleitung.

Da die Geschichte von dem Kampfe zwischen Altathen und der Atlantis nur in ihren Grundzügen in den Timaios hineingehört (s. Einl. z. Timaios S. 648 f.), so erhält sie hier ihre weitere Ausführung, indem nach einer kurzen Einleitung (§. 1—6 u. §. 7) zunächst die Einrichtung von Altathen (§. 8—19) und dann die der Atlantis (§. 20—43) dargelegt und dann zu der Entartung des letzteren Reiches übergegangen wird (§. 44. 45). Hier bricht aber der Dialog unvollendet ab, und die zweite beabsichtigte Fortsetzung des Timaios, der Hermokrates (§. 5 f.), scheint nicht einmal begonnen zu sein. Wie der Kritias von den Spuren eines wirklichen Vorhandenseins platonischer Staatseinrichtungen in der Vergangenheit ausgeht, so würde der Hermokrates ohne Zweifel die Aufgabe gehabt haben, die Bedingungen ihrer zukünftigen Wiedereinführung zu entwickeln. Diese sind aber einmal physisch-astronomischer (s. Einl. z. Tim. S. 645 f.) und sodann historischer Natur; in ersterer Beziehung würde der Dialog Gelegenheit gehabt haben, Platons astronomische Ansichten im Einzelnen näher auszuführen (s. Anm. 90 z. Tim.), in letzterer Hinsicht aber hofft Platon die Möglichkeit einer Einführung seines Staates am Ersten

von einem philosophisch gebildeten Alleinherrscher (Staat V. p. 472, VII. zu Ende), und seine sikelischen Reisen waren ohne Zweifel vornehmlich von diesem Gesichtspunkte geleitet. *) Daraus erklärt es sich, daß er gerade den Syrakusaner Hermokrates, den Schwiegervater des ältern Dionysios (s. Anm. 15 z. Tim.), zum Gesprächleiter dieses Dialogs bestimmt hatte. Daß die Ausführung dieser schriftstellerischen Plane Platons in der Mitte abgebrochen ward, hat ohne Zweifel, wenn anders die Gesetze auch nur ihrer Hauptmasse nach ächt sind, in einer inzwischen eintretenden Aenderung seiner politischen Ansichten, vermöge welcher er an der unverkürzten Ausführbarkeit seines Ideals verzweifelte, seinen Grund.

Die nähere Beschreibung der Atlantis gestaltet sich aus dem Zwecke heraus, die Vereinigung der gewaltigsten Land- und Seemacht zugleich in ihr darzustellen, wobei sich das Einzelne vielfach nach dem Muster des persischen Reiches formt (s. Anm. 37 z. Tim., Krit. §. 22 Schl., §. 24 f., 26 ff., 34 f., 38 u. dazu die Anm. 43. 45. 58. 68. 72. 73.).

Uebersetzt ist der Kritias zweimal von Wagner mit dem Timaios zusammen, s. d. Einl. z. d. letzteren Dialog S. 653.

*) S. Hermann Plat. Phil. I, S. 58—76.

Kritias oder von der Atlantis.

Timaios, Kritias, Sokrates und Hermokrates.

1. [Steph. III. p. 106.] (§. 1.) Timaios. Wie froh bin ich, mein Sokrates, daß ich nun, gleich als ob ich von einem langen Marsche ausruhte, den Weg meiner Erörterung glücklich zurückgelegt habe! Zu dem Gotte aber, der in der That schon lange vorher, in meiner Beschreibung aber soeben, entstanden ist, [1]) flehe ich, er möge von derselben alles das, was das Richtige trifft, uns zum Heile gedeihen lassen, wenn wir aber wider unsern Willen etwas Irriges über den betreffenden Gegenstand vorgebracht haben, uns dafür die gebührende Strafe auferlegen. Die rechte Strafe aber besteht darin, daß er aus Irrenden uns zu Kundigen mache. Damit wir also in Zukunft über die Entstehung der Götter die Wahrheit reden, so flehen wir ihn an, er möge uns als Heilmittel, und zwar als das vollkommenste und beste aller Heilmittel, die Erkenntniß verleihen, und nachdem wir also den Gott angerufen, überlassen wir unserer Uebereinkunft gemäß [2]) dem Kritias die Fortsetzung.

(§. 2.) Kritias. Wohl, mein Timaios, ich übernehme sie. Doch was auch du zu Anfange gethan hast, daß du nämlich wegen

der Schwierigkeit des zu behandelnden Gegenstandes dir Nachsicht erbatest, eben das erbitte auch ich mir (thun zu dürfen) und wünsche [p. 107] desselben in noch weit höherem Grade in Bezug auf meine folgende Auseinandersetzung theilhaftig zu werden. Ja, obgleich es mir nicht so ganz entgeht, daß ich damit eine sehr anmaßende und mehr als billig unziemliche Bitte thun werde, so muß ich sie dennoch aussprechen. Denn daß deine Darlegung nicht vortrefflich gewesen wäre, welcher Verständige dürfte das zu behaupten wagen! Um so mehr aber muß ich es irgendwie darthun, daß die Erfüllung der von mir übernommenen Aufgabe größere Schwierigkeiten darbietet und daher auch größerer Nachsicht bedarf. Nämlich, lieber Timaios, es ist leichter zu genügen, wenn man über die Götter vor den Menschen, als wenn man über die Sterblichen vor uns spricht. Denn wenn man über Dasjenige reden soll, worin die Zuhörer unerfahren, ja gänzlich unwissend sind, so gewährt eben dieser ihr Zustand hiefür eine große Erleichterung. Wie wir uns nun (in dieser Beziehung) in Betreff der Götter verhalten, wißt ihr (selbst); [3]) damit ich euch aber noch deutlicher machen kann, wie ich es meine, so bitte ich euch meiner Erörterung hierüber zu folgen. (§. 3.) Als eine Nachahmung und Abbildung muß man nämlich doch wohl die einem Jeden von uns aufgetragene Auseinandersetzung bezeichnen. Betrachten wir nun aber einmal, mit welcher Leichtigkeit oder Schwierigkeit die Maler bei ihren Nachbildungen von Götter- und (andererseits) von Menschenkörpern es erreichen, daß sie den Beschauern dieselben hinlänglich ähnlich dargestellt zu haben scheinen, und wir werden sehen, daß, wenn Einer die Erde und (ihre) Berge, Flüsse und Wälder und das ganze Weltgebäude mit Allem, was sich innerhalb seines Umkreises befindet und bewegt, auch nur einigermaßen der Aehnlichkeit entsprechend darzustellen im Stande ist, wir zunächst hiemit schon zufrieden sind, und daß

wir überdies noch, da wir doch über jene Dinge selbst keine genauen Kenntnisse haben, auch die Zeichnungen nicht näher untersuchen und prüfen, vielmehr uns bei ihnen eine ungenaue und auf Täuschung berechnete Perspektivmalerei [4]) gefallen lassen, daß dagegen, wenn Jemand unsere Körper abzumalen versucht, wir in Folge unserer natürlichen oft wiederholten Beobachtung derselben genau darauf merken, ob irgend Etwas mangelt, und strenge Richter sind, wenn wir nicht alle Aehnlichkeiten in allen Stücken wiedergegeben sehen. (§. 4.) Eben dasselbe wird sich daher auch bei der mündlichen Darstellung wahrnehmen lassen, daß wir nämlich hinsichtlich der himmlischen und göttlichen Dinge mit einer auch nur annähernden Wahrscheinlichkeit derselben zufrieden sind, hinsichtlich des Sterblichen und Menschlichen aber eine genaue Prüfung mit ihr anstellen. Deßhalb müßt ihr rücksichtlich dessen, was ich nunmehr ohne weitere Vorbereitung schildern werde, Nachsicht mit mir haben, wenn ich nicht ganz das Geziemende wiederzugeben im Stande sein werde; denn ihr müßt erwägen, daß es nicht leicht, sondern schwierig ist, menschliche Verhältnisse so abzuschildern, daß man der Erwartung entspricht. Um euch nun hierauf aufmerksam zu machen [p. 108] und mir nicht weniger, sondern mehr Nachsicht für das von mir zu Erörternde zu erbitten, habe ich dies Alles angeführt, mein Sokrates. Wenn ich euch also mit Recht diese Gabe zu erbitten scheine, so gewährt sie mir aus freiem Antriebe.

2. (§. 5.) Sokrates. Warum sollten wir sie dir nicht gewähren, mein Kritias! Und eben so mag das Gleiche auch (sofort) dem Hermokrates als dem Dritten von uns gewährt werden. Denn es läßt sich voraussehen, daß er gleich hernach, wenn er sprechen soll, sich dieselbe Gunst, wie ihr, erbitten wird. Damit er also einen anderen Anfang ausfindig mache und nicht sich gezwungen sehe, eben denselben vorzubringen, so mag er reden wie Einer, der

dieser Nachsicht bereits zuvor versichert ist. Ich eröffne dir jedoch, lieber Kritias, im Voraus die Ansicht deiner Zuhörerschaft, daß die Dichtung [5]) deines Vorgängers einen so außerordentlichen Ruhm bei ihr eingelegt hat, daß die Nachsicht dir (in der That) in vollem Maße nöthig sein wird, damit du die Fortsetzung derselben zu übernehmen im Stande seiest.

Hermokrates. Damit fündigst du denn auch mir das Gleiche an, mein Sokrates, wie dem Kritias. Indessen muthlose Männer haben noch nie ein Siegeszeichen errichtet, lieber Kritias, und so ziemt es dir denn, muthig zur Sache zu schreiten und nach Anrufung des Päan und der Musen [6]) die Vortrefflichkeit der alten Staatsbürger darzuthun und zu verherrlichen.

(§. 6.) Kritias. Mein lieber Hermokrates, du bist noch guten Muthes, weil erst hinterher die Reihe an dich kommt und du noch einen Andern zum Vordermann hast. Wie es daher (in Wahrheit) mit diesem deinem Muthe bestellt ist, wird schon die Sache selber dich lehren; wie dem aber auch sein mag, so ziemt es sich doch deinem Zuspruch und deiner Ermunterung Folge zu leisten und neben den genannten Göttern auch alle anderen anzurufen, vor allen aber die Mnemosyne. [7]) Ruht doch der Haupterfolg meiner Rede ganz in der Macht dieser Göttin; denn wenn ich nur hinlänglich mich dessen zu erinnern und es hiernach zu berichten weiß, was einst von den Priestern dem Solon mitgetheilt und von ihm hieher mitgebracht wurde, so glaube ich zu wissen, daß ich meiner Zuhörerschaft hier meine Aufgabe so ziemlich werde gelöst zu haben scheinen. So mag es denn nun geschehen, und ich will nicht länger mehr zaudern.

3. (§. 7.) Vor Allem nun wollen wir uns zunächst das ins Gedächtniß zurückrufen, daß es im Ganzen neuntausend Jahre her sind, seitdem, wie angegeben worden, [8]) der Krieg zwischen denen,

welche jenseits der Säulen des Herakles und allen denen, welche innerhalb derselben wohnten, entstand, welchen ich jetzt vollständig zu erzählen habe. Nun wurde schon angeführt, [9]) daß an der Spitze der Letzteren unsere Stadt stand und den ganzen Krieg zu Ende führte, während über die Ersteren die Könige der Insel Atlantis herrschten, welche, wie ich bemerkt habe, einst größer war als Libyen und Asien (zusammen), jetzt aber durch Erderschütterungen untergegangen ist und dabei einen undurchdringlichen Schlamm zurückgelassen hat, [p. 109] welcher sich Denen, die in das jenseitige [10]) Meer hinausschiffen wollen, als Hinderniß ihres weiteren Vordringens entgegenstellt. Ein Bild nun der vielen (übrigen) ungriechischen Völker und sämmtlicher Hellenenstämme, welche es damals gab, wird der Verfolg unserer Erzählung im Einzelnen, wie es gerade die Gelegenheit mit sich bringt, entrollen; die Verhältnisse der alten Athener und ihrer Gegner, mit denen sie Krieg führten, das heißt die Macht und die Staatseinrichtungen von Beiden, dagegen ist es nöthig sogleich voraufzuschicken. Unter ihnen selber aber verdient die Schilderung der hiesigen Zustände den Vorrang.

(§. 8.) Die Götter nämlich vertheilten einst die ganze Erde nach ihren einzelnen Gegenden unter sich, und zwar ohne Streit, [11]) denn es würde keinen vernünftigen Sinn haben anzunehmen, daß die Götter nicht gewußt haben sollten, was einem jeden von ihnen zukäme, oder aber, daß einige von ihnen das, was sie vielmehr als anderen zustehend erkannt, dennoch diesen abzustreiten und in ihren eigenen Besitz zu bringen versucht hätten. Durch rechtlich bestimmte Vertheilung also erhielten sie was ihnen lieb war, und wählten hiernach ihre Wohnsitze, und nachdem dies geschehen war, so zogen sie uns als ihre Besitzthümer und Pfleglinge auf wie die Hirten ihre Heerden, nicht so jedoch, daß sie mit körperlicher Ge-

walt unsere Körper lenkten, wie die Hirten ihr Vieh mit Schlägen, sondern sie führten und leiteten das ganze Menschengeschlecht, als das lenksamste aller lebendigen Wesen, gleichsam nur wie mit einem Steuerruder vom Schiffshintertheile aus, indem sie sich vermöge ihrer (höheren) Einsicht durch Ueberredung der Seelen bemächtigten. (§. 9.) So nahmen denn nun, was andere Gegenden anlangt, andere Götter dieselben in Besitz und statteten sie aus, Hephästos aber und Athene hatten, so wie sie von Natur zusammengehören, theils als Geschwister von väterlicher Seite her, theils wegen ihrer gleichen Liebe zur Wissenschaft und Kunst, so auch beide unser Land zum gemeinsamen Eigenthume empfangen, weil dasselbe von Natur eine ihnen verwandte und angemessene Tüchtigkeit und Einsicht hervorzubringen geeignet war, und sie pflanzten daher wohlgeartete Männer als Eingeborene auf diesen Boden und legten darauf in ihren Geist die Anordnung der Staatsverfassung. Von diesen sind die Namen erhalten, ihre Thaten aber wegen des Unterganges Derer, die sie von ihnen überkamen, und der Länge der Zeit in Vergessenheit gerathen. Denn das jedesmal übrig bleibende Geschlecht pflegt, wie schon früher bemerkt wurde, [12]) das auf den Bergen lebende und der Schrift unkundige zu sein, welches bloß die Namen der Herrscher im Lande gehört hat und dazu etwas Weniges von ihren Thaten. (§. 10.) Sie mußten sich daher damit begnügen, ihren Nachkommen diese Namen zu überliefern; die Tugenden und die Staatseinrichtungen ihrer Vorfahren aber kannten sie nicht, es sei denn einige dunkle Gerüchte über Einzelnes, und da sie überdies zusammt ihren Abkömmlingen viele Geschlechter hindurch an dem Nothwendigen Mangel litten und daher vielmehr auf die Ausfüllung dieses Mangels ihren Sinn richten mußten, so sprachen sie auch vielmehr [p. 110] hierüber mit einander und vernachlässigten das einst bei ihren Vorfahren und vor Alters Geschehene. Denn die Erzählung alter Sagen und die Erforschung der Vorzeit tritt erst mit der Muße in den Staaten ein, wenn sie die Sorge um die Nothdurft des Lebens bei Manchen als eine schon überwundene vorfindet, und nicht früher. Darum also sind uns die Namen der Alten ohne ihre Thaten erhalten geblieben. [13]) (§. 11.) Dies aber nehme ich daraus ab, weil Solon erzählte, die Priester hätten über den damaligen Krieg dergestalt berichtet, daß sie jene alten Athener meistens mit allen denjenigen Namen benannten, — nämlich mit dem des Kekrops, Erechtheus, Erichthonios, Erysichthon [14]) und den meisten anderen — wie ein jeder auch wirklich von den Vorgängern des Theseus im Umlauf ist, und eben so [15]) sei es mit denen der Frauen gewesen. Und eben so ist auch die Gestalt und das Bild der Göttin — denn wie damals die Geschäfte des Krieges Frauen und Männern gemeinsam waren, so sollen diesem Brauche entsprechend die damaligen Athener die gewappnete Göttin als Tempelbild geweiht haben — ein Beweis dafür, daß alle lebendigen Wesen, welche sich paarweise finden, weiblich und männlich, [16]) von Natur im Stande dazu sind, die beiden Geschlechtern zukommende Tüchtigkeit auch beiderseits gemeinschaftlich in Ausübung zu bringen. [17])

4. (§. 12.) Es wohnten nun damals in diesem Lande (mit einander) die übrigen Klassen der Bürger, welche sich mit den Gewerben und mit dem Gewinne von den Früchten der Erde beschäftigten; das Geschlecht der Krieger aber, welches durch gottbegeisterte Männer [18]) gleich im Anfang von ihnen ausgesondert war, wohnte getrennt von ihnen, ausgerüstet mit Allem, was zur Erziehung und Bildung erforderlich ist, und keiner von ihnen hatte ein ausschließliches Eigenthum, sondern alle sahen das Aller als ihnen gemeinsam an, so wie sie denn auch über den erforderlichen Unterhalt hinaus irgend Etwas von den übrigen Bürgern anzunehmen

verschmähten, und überhaupt alle diejenigen Bestrebungen (wirklich) verfolgten, welche gestern [19]) den (bloß) vorausgesetzten Wächtern zugeschrieben wurden.

(§. 13.) Aber auch was sodann in Betreff unseres Landes erzählt wurde, ist glaubwürdig und wahr, [20]) zuerst, daß sich damals seine Grenzen bis an den Isthmos [21]) und gegen das übrige Festland [22]) bis zu den Höhen des Kithäron und Parnes ausgedehnt, und daß sich diese Grenzen dergestalt abwärts gezogen hätten, daß sie [23]) das Gebiet von Oropos zur Rechten [24]) hatten, zur Linken aber den Asopos vom Meere abgrenzten; sodann aber, daß an Fruchtbarkeit die ganze Erde von unserem Lande übertroffen wurde, weßhalb denn dasselbe auch im Stande gewesen wäre, ein großes Heer von Einwohnern zu ernähren. Ein bedeutender Beweis aber für diese Güte des Bodens ist der Umstand, daß auch der gegenwärtige Ueberrest desselben in Ergiebigkeit an jeglicher Frucht und an Nahrung für jede Art (lebender) Wesen es noch mit allen anderen Ländern aufnimmt; damals aber gar trug er [p. 111] dies Alles in Schönheit und reichlicher Fülle. Wie nun aber möchte dies (noch näher) als glaubwürdig erscheinen, nämlich in wie fern dies gegenwärtige Land mit Recht ein Ueberrest des damaligen heißen? (§. 14.) Das Ganze, so wie es vom übrigen Festlande ab sich langhin in das Meer erstreckt, liegt da, wie ein Vorgebirge, denn das Meeresbecken, welches dasselbe umgiebt, ist hart an seinen Gestaden überall von großer Tiefe; und da nun viele bedeutende Ueberschwemmungen während der neuntausend Jahre Statt gefunden haben — denn so viele sind ja deren seit jener Zeit bis auf die gegenwärtige verstrichen — so hat die Erde, welche während dieser Zeit und unter diesen Einwirkungen von den Höhen herabgeflossen ist, nicht, wie in anderen Gegenden, einen Damm, welcher der Rede werth wäre, aufgeworfen, sondern ist jedesmal im Kreise

herumgeflossen und so in der Tiefe verschwunden. So sind denn, wie es auch bei kleinen Inseln zu geschehen pflegt, im Vergleich zu dem damaligen Lande in dem gegenwärtigen gleichsam wie von einem durch Krankheit dahingeschwundenen Körper nur noch die Knochen übrig geblieben, indem die Erde, so weit sie fett und weich war, rings herum abgeflossen und nur das magere Gerippe des Landes zurückgelassen ist. (§. 15.) Damals aber, als es noch unversehrt war, waren seine Berge hoch und mit Erde bedeckt, [25]) und eben so waren seine Ebenen, welche jetzt als Steinboden [26]) bezeichnet werden, voll fetter Erde; auch trug es vieles Gehölz auf den Bergen, von welchem es auch jetzt noch deutliche Spuren giebt. Denn von den Bergen bieten zwar einige jetzt nur noch den Bienen Nahrung dar, es ist aber noch nicht gar lange Zeit her, als noch Dächer, welche aus den Bäumen verfertigt waren, die man dort als Sparrenholz für die größten Gebäude fällte, unversehrt dastanden. [27]) Es gab aber auch noch viel andere hohe Bäume, und zwar Fruchtbäume, und für die Heerden brachte das Land unglaublich reiche Waide hervor. Ferner genoß es einer jährlichen Bewässerung vom Zeus, [28]) und verlor dieselbe auch nicht wieder, wie jetzt, wo sie von dem dünnen Fruchtboden ins Meer abfließt, sondern wie es damals denselben reichlich besaß, so sog es auch den Regen in ihn ein [29]) und bewahrte denselben in einer Umschließung von Thonerde auf, indem es das eingesogene Wasser von den Höhen in die Tiefen hinabfließen ließ, und bereitete so an allen Orten reichhaltige Quellen und Flüsse, von denen auch noch jetzt da, wo einst ihre Ursprünge waren, [30]) heilige Merkzeichen für die Wahrheit meiner gegenwärtigen Erzählung über unser Land geblieben sind.

5. (§. 16.) Also war nun das übrige Land von Natur beschaffen und ward auch in gehöriger Weise angebaut von Acker-

leuten, die in Wahrheit diesen Namen verdienten und sich eben nur hiemit beschäftigten und dabei pflichteifrig und von tüchtigem Schlage waren, so wie ihnen denn auch der schönste Boden und Wasser in reicher Fülle und in der Luft die trefflichste Mischung der Jahreszeiten zu Theil geworden war. [31]) Die Stadt aber war in der damaligen Zeit auf folgende Weise angelegt. Die Burg zuvörderst befand sich damals in anderen Umgebungen als jetzt. Denn jetzt hat eine besonders regnerische [p. 112] Nacht die Erde rings herum aufgelockert und von ihr weggespült, [32]) indem zugleich Erdbeben und eine gewaltige Wasserfluth, die dritte vor der Zerstörung zu Deukalions Zeit, entstanden waren. Sodann zog sich ihre Ausdehnung in früherer Zeit bis zum Eridanos und Ilissos hinab, faßte die Pnyx in sich und hatte der Pnyx gegenüber den Berg Lykabettos zur Grenze; auch war die ganze Höhe mit Erde bedeckt und mit wenigen Ausnahmen eben auf ihrer Oberfläche. (§. 17.) Es wurde aber die Gegend außerhalb derselben, unmittelbar unter ihren Abhängen, von den Handwerkern und denjenigen Landleuten, welche den nahe gelegenen Acker bebauten, bewohnt; die Höhe selbst aber war um das Heiligthum der Athene und des Hephästos herum von dem Geschlecht der Krieger gesondert für sich in Besitz genommen, indem sie dasselbe wie den Garten eines gemeinsamen Hauses mit einer einzigen Mauer umgeben hatten. Sie bewohnten nämlich den nördlichen Theil der Burg, wo sie mit gemeinschaftlichen Häusern und Speisesälen für den Winter und überhaupt mit Allem, was in ihrem Gemeinwesen zur Einrichtung von Gebäuden für sie selbst und die Priester [33]) erforderlich war, ausgerüstet waren, jedoch nicht mit Gold und Silber, denn dessen bedienten sie sich niemals in irgend welcher Art; und wie sie vielmehr überhaupt zwischen Uebermuth und unfreiem Sinne die Mittelstraße verfolgten, so waren auch ihre Wohnungen von mäßig

guter Einrichtung, in denen sie selbst und noch ihre Kindeskinder [34]) alt wurden, und wie das eine Geschlecht stets dem anderen ähnlich war, so übergab es ihm dieselben auch immer in dem gleichen Zustande. Was aber den südlichen Theil (der Burg) anlangt, so gebrauchten sie denselben zu dem gleichen Zwecke, wenn sie, wie dies im Sommer zu geschehen pflegte, ihre (besonders dazu eingerichteten) Gärten, Uebungsplätze und Speisesäle verließen. [35]) (§. 18.) Es gab ferner damals nur einen einzigen Born an dem Punkte, wo jetzt die Burg steht, nach dessen Versiegen in Folge von Erdbeben noch die kleinen Wässerchen von ihm übrig geblieben sind, welche sich rings um sie herumziehen, er gewährte aber eine völlig zureichende Wassermenge für Alle, die damals lebten, und besaß im Winter wie im Sommer das richtige Wärmeverhältniß. In dieser Weise also wohnten sie dort, als Beschützer ihrer eignen Mitbürger, so wie frei gewählte Führer aller andern Hellenen, und wachten nach Möglichkeit dafür, daß die Zahl ihrer eigenen kriegstüchtigen Mitglieder — an Männern und Weibern — für ewige Zeiten dieselbe bleibe, welche auch damals bereits [36]) sich auf ungefähr zwanzigtausend belief.

6. (§. 19.) Da sie nun also von solcher Beschaffenheit waren und etwa in der beschriebenen Weise ihren eigenen Staat, so wie ganz Griechenland, mit Gerechtigkeit lenkten, so waren sie in ganz Europa und Asien sowohl wegen ihrer Körperschönheit als auch ihrer mannigfachen geistigen Vorzüge angesehen, ja die namhaftesten unter allen damals lebenden Völkern. Doch nun will ich auch die Verhältnisse ans Licht stellen, wie sie bei ihren Gegnern bestanden [37]) und wie sie sich von Anfang an bei denselben entwickelten — wenn anders mich mein Gedächtniß nicht bei dem, was ich bereits als Knabe gehört habe, im Stiche läßt — um auch euch, meinen Freunden, die Kunde hiervon mitzutheilen.

(§. 20.) [p. 113.] Indessen muß ich meinem Berichte noch die Bemerkung unmittelbar voraufschicken, daß ihr euch nicht etwa wundern möget, wenn ihr ungriechischen Männern griechische Namen geben hört, denn ihr sollt den Grund davon erfahren. Da nämlich Solon ja diese Erzählung zu einem Gedichte zu verwenden bezweckte, so forschte er nach der Bedeutung der Namen, und da fand er nun, daß jene (alten) Aegypter, welche sie zuerst aufgezeichnet, sie in ihre eigene Sprache übersetzt hatten, und so nahm er seinerseits (gleichfalls) wieder den Sinn jedes Namens vor und schrieb ihn so nieder, wie er, in unsere Sprache übertragen, lautete. [38]) Und diese Aufzeichnungen befanden sich denn auch bei meinem Großvater, und ich besitze sie noch, und sie sind von mir in meinen Knabenjahren sorgfältig durchgelesen worden. Wenn ihr daher eben solche Namen hört, wie hier zu Lande, so laßt euch das nicht Wunder nehmen, denn ihr wißt jetzt die Ursache davon. Von der langen Erzählung lautete der Anfang nun damals ungefähr folgendermaßen.

7. (§. 21.) Wie (schon) im Obigen erzählt wurde, daß die Götter die ganze Erde unter sich theils in größere, theils in kleinere Theile vertheilt und sich selber ihre Heiligthümer und Opferstätten gegründet hätten, so fiel auch dem Poseidon die Insel Atlantis zu, und er verpflanzte seine Sprößlinge, die er mit einem sterblichen Weibe erzeugt hatte, auf einen Ort der Insel von ungefähr folgender Beschaffenheit. Ziemlich in der Mitte der ganzen Insel, jedoch so, daß sie [39]) an das Meer stieß, lag eine Ebene, welche von allen Ebenen die schönste und von ganz vorzüglicher Güte (des Bodens) gewesen sein soll. Am Rande dieser Ebene aber lag wiederum, und zwar etwa sechzig Stadien vom Meere [40]) entfernt, ein nach allen Seiten niedriger Berg. Auf demselben nun wohnte einer von den daselbst im Anfange aus der Erde entsprossenen

Männern, Namens Euenor, zusammt seiner Gattin Leukippe, und sie hatten eine einzige Tochter, Kleito, erzeugt. (§. 22.) Als nun dies Mädchen in das Alter der Mannbarkeit gekommen war, starben ihr Mutter und Vater, Poseidon aber ward von Liebe zu ihr ergriffen und verband sich mit ihr. Er trennte (deßhalb) auch den Hügel, auf welchem sie wohnte, rings herum durch eine starke Umhegung ab, indem er mehrere kleinere und größere Ringe abwechselnd von Wasser und von Erde um einander fügte, und zwar ihrer zwei von Erde und drei von Wasser, und mitten aus der Insel gleichsam herauszirkelte, [41]) so daß ein jeder in allen seinen Theilen gleichmäßig von den anderen entfernt war; wodurch denn der Hügel für Menschen unzugänglich ward, denn Schiffe und Schifffahrt gab es damals noch nicht. Für seine Zwecke aber stattete er die in der Mitte liegende Insel, [42]) wie es ihm als einem Gotte nicht schwer ward, mit allem Nöthigen aus, indem er zwei Wasserspruden, den einen warm und den andern kalt, dergestalt, daß sie aus einer gemeinsamen Quelle flossen, [43]) aus der Erde emporsteigen und mannigfache und reichliche Frucht aus ihr hervorgehen ließ. An männlicher Nachkommenschaft aber erzeugte er fünf Zwillingspaare und zog sie auf, zerlegte sodann die ganze Insel Atlantis in zehn Landgebiete und theilte von ihnen dem Erstgebornen [p. 114] des ältesten Paares den Wohnsitz seiner Mutter und das umliegende Gebiet, [44]) als das größte und beste, zu und bestellte ihn auch zum König über die anderen (Söhne); aber auch diese (machte er) zu Herrschern, indem er einem jeden die Herrschaft über viele Menschen und vieles Land [45]) verlieh. (§. 23.) Auch legte er allen Namen bei, und zwar dem ältesten und Könige den, von welchem auch die ganze Insel und das Meer, welches ja das atlantische heißt, ihre Benennungen empfingen; nämlich Atlas ward dieser erste damals herrschende König geheißen. Dem nach

ihm geborenen Zwillingsbruder ferner, welcher den äußersten Theil der Insel, von den Säulen des Herakles bis zu der Gegend welche jetzt die gadeirische heißt [46]) und von der damals so genannten diese Bezeichnung empfangen hat, als seinen Antheil erhielt, gab er in der Landessprache den Namen Gadeiros, welcher auf griechisch Eumelos lauten würde und auch jene Benennung des Landes hervorrufen sollte. [47]) Von dem zweiten Paare sodann nannte er den Einen Ampheres und den Andern Euämon, von dem dritten den Erstgebornen Mnaseas und den folgenden Autochthon, von dem vierten den Ersten Elasippos und den Zweiten Mestor, von dem fünften endlich empfing der Frühergeborne den Namen Azaës und der Letztgeborne den Namen Diaprepes. Diese Alle nun sammt ihren Abkömmlingen wohnten hier viele Geschlechter hindurch und beherrschten auch noch viele andere Inseln des Meeres, [48]) überdies aber, wie schon vorhin bemerkt wurde, [49]) auch noch die hier innerhalb Wohnenden bis nach Aegypten und Tyrrenien hin.

(§. 24.) Vom Atlas nun stammte ein zahlreiches Geschlecht, welches auch in seinen übrigen Gliedern hochgeehrt war, namentlich aber dadurch, daß der jedesmalige König die königliche Gewalt immer dem ältesten seiner Söhne überlieferte, viele Geschlechter hindurch sich den Besitz dieser Gewalt und damit eines Reichthums von solcher Fülle bewahrte, wie er wohl weder zuvor in irgend einem Königreiche bestanden hat, noch so leicht künftig wieder bestehen wird, und war mit Allem versehen, was in der Stadt und im übrigen Lande herbeizuschaffen nöthig war. Denn Vieles ward diesen Königen von auswärtigen Ländern her in Folge ihrer Herrschaft (über dieselben) zugeführt, das Meiste aber bot die Insel selbst für die Bedürfnisse des Lebens dar, zunächst Alles, was durch den Bergbau gediegen oder in schmelzbaren Erzen hervorgegraben wird, darunter auch die Gattung, welche jetzt nur noch

ein Name ist, damals aber mehr als dies war, nämlich die des Goldkupfererzes, welches an vielen Stellen der Insel aus der Erde gefördert und unter den damals lebenden Menschen nächst dem Golde am höchsten geschätzt ward. Ferner brachte sie Alles, was der Wald zu den Arbeiten der Handwerker darbietet, in reichem Maße hervor und nährte reichlich wilde und zahme Thiere. (§. 25.) Sogar die Gattung der Elephanten war auf ihr sehr zahlreich, denn nicht bloß für die übrigen Thiere insgesammt, welche in Sümpfen, [p. 115] Teichen und Flüssen, so wie die, welche auf den Bergen und welche in den Ebenen leben, war reichliches Futter vorhanden, sondern in gleichem Maße (auch selbst) für diese Thiergattung, welche die größte und gefräßigste von allen ist. Was überdem die Erde jetzt nur irgend an Wohlgerüchen nährt, sei es von Wurzeln oder Gras oder Hölzern oder hervorquellenden Säften [50]) oder Blumen oder Früchten, das Alles trug und hegte die Insel vielfältig; nicht minder die „milde Frucht“ [51]) und die trockene, deren wir zur Nahrung bedürfen, [52]) und alle, deren wir uns sonst zur Speise bedienen und deren Arten wir mit dem (gemeinsamen) Namen der Gemüse bezeichnen; ferner die, welche baumartig wächst und Trank und Speise und Salböl (zugleich) liefert; [53]) ferner die schwer aufzubewahrende Frucht der Obstbäume, welche uns zur Freude und zur Erheiterung geschaffen ist, und was wir zum Nachtisch aufzutragen pflegen als erwünschte (neue) Reizmittel des angefüllten Magens für die Uebersättigten — dies Alles brachte die Insel, die damals durchweg den Einwirkungen der Sonne zugänglich war, [54]) in vortrefflicher und bewundernswerther Gestalt und in der reichsten Fülle hervor. Indem nun Atlas und seine Nachkommen dies Alles aus der Erde empfingen, gründeten sie Tempel, Königshäuser, Häfen und Schiffswerfte, und richteten auch das ganze übrige Land ein, wobei sie nach folgender Anordnung verfuhren.

8. (§. 26.) Zuerst schlugen sie Brücken über die Ringe von Wasser, welche ihre alte Mutterstadt umgaben, um sich so einen Weg von und zu der Königsburg zu schaffen. Dieselbe errichteten sie nämlich gleich im Anfange eben auf jenem Wohnsitze des Gottes und ihrer Vorfahren, und so empfing sie der Eine von dem Anderen, indem ein Jeder ihre Ausstattung erweiterte und nach Kräften seinen Vorgänger darin überbot, bis sie denn endlich diesen ihren Wohnsitz durch die Größe und Schönheit ihrer Werke zu einem staunenswerthen Anblicke gemacht hatten: (Zuerst) nämlich gruben sie einen Kanal von drei Plethren Breite,[55]) hundert Fuß Tiefe und fünfzig Stadien Länge vom Meere aus bis zu dem äußersten Ringe hin, und machten so eine Einfahrt von der See in denselben wie in einen Hafen möglich, indem sie die Einmündung in ihn weit genug zum Einlaufen für die größten Schiffe brachen. Sodann durchbrachen sie aber auch die Kreiswälle von Erde, welche die Wasserringe von einander trennten, unterhalb der Brücken in einer solchen Breite, daß für einen einzelnen Dreiruderer die Durchfahrt von dem einen durch den anderen möglich ward, und überbrückten dann wieder den Durchstich, so daß die Schifffahrt hier eine unterirdische war; die Ränder der Erdwälle hatten nämlich eine Höhe, welche hinlänglich über das Meer emporragte. (§. 27.) Es war aber der weiteste von den Ringen, welche einst aus dem Meere gebildet waren, drei Stadien breit, und eben so der zunächst auf ihn folgende Wallring, von den beiden nächsten Ringen aber der aus Wasser bestehende zwei, und eben so war ihm wiederum der aus Erde aufgehäufte an Breite gleich, endlich der unmittelbar um die Insel herumlaufende [p. 116] ein Stadium, und die Insel selbst, auf welcher die Königsburg stand, hatte fünf Stadien im Durchmesser. Diese selber nun umgaben sie rings herum, und eben so die Ringe und die Brücke, welche ein Plethron breit war, von

beiden Seiten mit je einer steinernen Mauer, und errichteten bei den Brücken nach beiden Seiten hin Thürme und Thore gegen die Durchfahrten vom Meere zu. (§. 28.) Die Steine dazu aber, welche theils weiß, theils schwarz und theils roth waren, brachen sie unten an (den Abhängen) der in der Mitte gelegenen Insel rings herum, und eben so unten an den Wallrändern nach außen und nach innen zu, und dadurch, daß sie sie dort herausschlugen, erlangten sie zugleich innerhalb derselben auf beiden Seiten Höhlungen zu Schiffsarsenalen, welche den Felsen selber zur Decke hatten. Auch (andere) Gebäude errichteten sie (aus jenen Steinen), und zwar theils einfarbige, theils auch bunte, indem sie sie aus verschiedenfarbigen Steinen zum Genuß (für das Auge) zusammensetzten und denselben dadurch ihren (vollen) natürlichen Reiz gaben. Die Mauer endlich, welche um den äußeren Wall herumlief, faßten sie ihrem ganzen Umfange nach mit Erz ein, indem sie dasselbe gleichsam wie ein Salböl[56]) anwandten,[57]) die um den innern aber umschmolzen sie mit Zinn, endlich die Burg selbst mit Goldkupfererz, welches einen feuerähnlichen Glanz hatte.[58])

9. (§. 29.) Die königliche Wohnung innerhalb der Burg selbst aber war folgendermaßen eingerichtet. Inmitten der letztern befand sich ein der Kleito und dem Poseidon geweihter Tempel, welcher nur von den Priestern betreten werden durfte und mit einer goldenen Mauer umgeben war, derselbe, in welchem sie einst das Geschlecht der zehn Fürsten erzeugt und hervorgebracht hatten. Dahin schickte man auch jedes Jahr aus allen zehn Landgebieten die Erstlinge als Opfer für einen jeden von diesen. Ferner stand dort ein besonderer Tempel des Poseidon, von einem Stadium Länge, drei Plethren an Breite und von einer Höhe, wie sie einen dem entsprechenden Anblick gewährte, hatte aber ein etwas barbarisches Ansehen.[59]) Den ganzen Tempel nun überzogen sie von außen

mit Silber, mit Ausnahme der Zinnen, die Zinnen aber mit Gold. Was aber das Innere anbetrifft, so konnte man [60]) die elfenbeinerne Decke ganz mit Gold [und Silber] [61]) und Goldkupfererz verziert sehen, alles Andere aber an Mauern, Säulen und Estrichen überkleideten sie mit Goldkupfererz. (§. 30.) Auch stellten sie goldene Bildsäulen darin auf, nämlich den Gott selber, wie er, auf seinem Wagen stehend, sechs geflügelte Rosse lenkt, und der seinerseits so groß gebildet war, daß er mit dem Haupte die Decke berührte, rings um ihn herum aber die hundert Nereiden auf Delphinen; denn so viel, glaubte man damals, daß ihrer seien; außerdem befanden sich aber auch noch viele andere Bildwerke als Weihgeschenke von Privatleuten im Tempel. Außerhalb aber standen rings um denselben die Bildsäulen von Allen insgesammt, nämlich von den zehn Königen selbst [62]) und ihren Weibern und Allen, welche von ihnen entsprossen waren, und viele andere große Weihgeschenke von den Königen wie von Privatleuten theils aus der Stadt selbst, theils aus allen von ihnen beherrschten [p. 117] Gebieten außerhalb derselben. Auch der Altar entsprach an Größe so wie an Arbeit dieser Ausstattung, und eben so war auch die königliche Wohnung eben so sehr der Größe der Herrschaft, wie andererseits dem auf die Heiligthümer verwandten Schmucke angemessen. (§. 31.) Von den beiden Quellen aber, sowohl der von kaltem als der von warmem Wasser, welche dessen eine reiche Fülle enthielten und beide dasselbe an Wohlgeschmack und Güte zum Gebrauche in ganz bewundernswerther Vortrefflichkeit darboten, [63]) zogen sie Nutzen, indem sie Gebäude und Baumpflanzungen, wie sie zu den Wassern sich schickten, rings umher anlegten und ferner Wasserbehälter theils unter freiem Himmel, theils zu warmen Bädern für den Winter in bedeckten Räumen in der Umgebung einrichteten, und zwar deren besondere für die Könige und besondere

für die Unterthanen, ferner noch andere für die Weiber und wieder für die Pferde und die übrigen Zugthiere, und einem jeden von diesen allen die ihm angemessene Ausstattung gaben. Das abfließende Wasser aber leiteten sie in den Hain des Poseidon, welcher Bäume von mannigfacher Art und von ganz vorzüglicher Höhe und Schönheit in Folge der Güte des Bodens umfaßte, theils aber [64]) auch durch Kanäle über die Brücken weg in die äußeren Ringe hinein. (§. 32.) In der Nähe dieser Wasserleitungen wurden denn auch Heiligthümer vieler Götter, ferner viele Gärten und Uebungsplätze angelegt, und zwar besondere für die auf den menschlichen Körper beschränkten Uebungen und besondere für die mit dem Wagengespann auf jeder von beiden aus den Wällen bestehenden Inseln, und überdies besaßen sie auch in der Mitte der größeren Insel eine ausgesuchte Rennbahn, welche ein Stadium breit und deren Länge im ganzen Umkreise zum Wettkampfe für die Rosse eingerichtet war. Um dieselbe herum lagen auf beiden Seiten die Wohnungen für die Mehrzahl der Trabanten. Die zuverlässigeren unter ihnen aber hatten ihre Wache auf dem kleineren und näher an der Burg gelegenen Wallring, den vor allen anderen an Zuverlässigkeit ausgezeichneten endlich waren ihre Wohnungen auf der Burg selber um den Königspalast herum gegeben. Die Schiffsarsenale aber waren voll von Dreiruderern und von Allem, was zu der Ausrüstung von Dreiruderern gehört, wovon Alles in reichem Maße in Bereitschaft gehalten wurde.

(§. 33.) Solches war nun also die Ausrüstung der königlichen Wohnung. Wenn man aber die drei außerhalb derselben befindlichen Häfen [65]) hinter sich hatte, so traf man auf eine Mauer, welche vom Meere begann und im Kreise herumlief, von dem größten Ringe und zugleich Hafen aber überall fünfzig Stadien entfernt war und an derselben Stelle bei der Mündung des Kanals

in das Meer wieder abschloß. [66]) Dieses Ganze aber war mit vielen und dichtgedrängten Wohnungen umgeben, und die Ausfahrt so wie der größte Hafen wimmelten von Schiffen und Kaufleuten, welche aus allen Gegenden hieher kamen und bei Tage wie bei Nacht Geschrei, Getümmel und Getöse mannigfacher Art wegen ihrer Menge verursachten.

10. (§. 34.) Ueber die Stadt und jenen einstigen Wohnsitz (der Könige) habe ich nun so ziemlich das, was mir damals erzählt wurde, mitgetheilt; nun muß ich aber auch noch versuchen, über die natürliche Beschaffenheit [p. 118] des übrigen Landes und die Art seiner Verwaltung zu berichten. Zunächst nun wurde mir das Land im Ganzen [67]) als sehr hochgelegen und steil aus dem Meere aufsteigend geschildert, die Gegend um die Stadt her [68]) dagegen durchweg als eine Ebene, welche dieselbe umschloß, ihrerseits aber wieder rings herum von Bergen eingeschlossen wurde, die sich bis zum Meere hinabzogen, und zwar als eine ganz glatte und gleichmäßige Fläche, die in ihrer Gesammtausdehnung eine längliche Gestalt hatte, indem dieselbe nach der Seite zu dreitausend Stadien, in der Mitte aber vom Meere aufwärts (nur) zweitausend betrug. Von der ganzen Insel nämlich lag dieser Theil nach der Südseite zu, indem er sich von Norden nach Süden erstreckte. (§. 35.) Die Berge aber, welche ihn umgaben, wurden damals als solche gepriesen, welche an Menge, Größe und Schönheit alle jetzt vorhandenen übertrafen, indem sie viele Flecken mit einer reichen Zahl von Bewohnern, ferner Flüsse, Seen und Auen, welche allen möglichen zahmen und wilden Thieren hinreichendes Futter darboten, so wie endlich Waldungen in sich faßten, welche in bunter Menge und in der größten Mannigfaltigkeit aller Gattungen einen reichhaltigen Stoff zu den Arbeiten jeder Art, im Großen wie im Kleinen, lieferten. Auf diese Weise war die Ebene von der Natur

ausgestattet, und viele Könige hatten (nicht minder) an ihrer weiteren Ausstattung gearbeitet. (§. 36.) Zum größten Theile bildete sie nämlich (wirklich) bereits ein vollständiges Rechteck; wo es aber noch an der vollen Regelmäßigkeit dieser Gestalt fehlte, war ihr dieselbe dadurch gegeben worden, daß sie auf allen Seiten einen Graben herumgezogen hatten. Was mir nun von dessen Tiefe, Breite und Länge erzählt ward, das könnte unglaublich erscheinen für ein von Menschenhänden gearbeitetes Werk; es könnte unglaublich erscheinen, daß sie zu ihren vielen anderen Arbeiten auch noch diese von so gewaltiger Ausdehnung unternommen hätten; dennoch muß ich darüber berichten, wie ich es gehört habe. Nämlich ein Plethron tief ward er gegraben und überall ein Stadion breit, und als er nun die ganze Ebene herumgezogen war, da ergab sich für ihn eine Länge von zehntausend Stadien. (§. 37.) Er nahm auch die von den Bergen herabfließenden Wasser auf, und da er rings um die Ebene herumgeführt war und die Stadt auf beiden Seiten berührte, so ließ er dieselben auf folgende Weise ins Meer abfließen. Von seinem oberen Theile her wurden nämlich von ihm ungefähr hundert Fuß breite Kanäle in gerader Linie in die Ebene geleitet, welche wieder in den (großen) vom Meere aus gezogenen Kanal einmündeten und von einander hundert Stadien entfernt waren. Auf ihnen brachten sie denn auch das Holz von den Bergen in die Stadt, aber auch alle anderen Landeserzeugnisse holten sie zu Wasser heran, indem sie wieder Ueberfahrten aus den Kanälen in einander nach der Quere zu und eben so nach der Stadt hin gruben. Auch ernteten sie in Folge dessen zweimal des Jahres ein, indem ihnen im Winter der Regen des Zeus dazu verhalf, im Sommer aber die Bewässerung, welche das Land (selber) in sich trug, dadurch, daß sie sie aus den Kanälen herzuleiteten.

(§. 38.) Was aber die Zahl (der Bewohner) anbetrifft, so

bestand die Anordnung, daß in der Ebene (selbst) an kriegstüchtigen Männern jedes Grundstück einen Anführer zu stellen hatte; die Größe eines jeden Grundstückes aber betrug gegen hundert (Quadrat-) Stadien, [69]) und die Zahl von ihnen [p. 119] allen sechszigtausend; [70]) auf den Gebirgen dagegen und im übrigen Lande [71]) zählte man eine unsägliche Menschenmasse, alle jedoch waren nach ihren Ortschaften und Flecken je einem dieser Grundstücke und Führer zugetheilt. Die Führer nun aber hatten die Verpflichtung zum Kriege ihrer sechs zusammen einen Kriegswagen zu stellen, so daß deren insgesammt zehntausend wurden, [72]) ferner ein jeder zwei Rosse und Reiter, dazu noch ein Zwiegespann ohne Sessel, welches mit einem Krieger bemannt war, der einen kleinen Schild trug und auch herabsteigend zu Fuße kämpfte; [73]) außer diesem Wagenkämpfer aber mit einem Lenker für die beiden Rosse, ferner zwei Schwerbewaffnete und an Bogen- und Schleuderschützen je zwei, und eben so an Stein- und Speerwerfern ohne Rüstung je drei; endlich vier Seeleute zur Bemannung von zwölfhundert Schiffen. So war das Kriegswesen in dem königlichen Staate angeordnet, in den andern neun Staaten aber auf verschiedene Weise, deren Erörterung (zu) lange Zeit in Anspruch nehmen würde.

11. (§. 39.) Die Verhältnisse der obrigkeitlichen Gewalt und der Staatswürden aber waren vom Anbeginn her folgendermaßen geordnet. Von den zehn Königen herrschte ein jeder in dem ihm überkommenen Gebiete von seiner Stadt aus über die Bewohner und stand über den meisten [74]) Gesetzen dergestalt, daß er strafte und hinrichten ließ wen immer es ihm gut dünkte. Die Herrschaft über sie selbst aber ward gegenseitig und gemeinschaftlich geführt nach den Anordnungen des Poseidon, wie sie ein Gesetz ihnen überlieferte, welches von ihren Vorfahren auf eine Säule

von Goldkupfererz eingegraben war, die in der Mitte der Insel, nämlich im Heiligthum des Poseidon, stand. Hieher kamen sie denn auch abwechselnd bald jedes fünfte und bald jedes sechste Jahr zusammen, um der geraden und der ungeraden Zahl ein gleiches Recht angedeihen zu lassen, und beriethen sich auf diesen Zusammenkünften theils über die gemeinsamen Angelegenheiten, theils hielten sie Nachforschung darnach, ob Einer (von ihnen) irgend eine Uebertretung begangen, und saßen darüber zu Gericht. (§. 40.) Wenn sie aber zum Gerichte schritten, so gaben sie einander zuvor folgendes Unterpfand der Treue. Sie stellten unter den Stieren, die da frei im Heiligthume des Poseidon waideten, ganz allein ihrer zehn, nachdem sie zu dem Gotte gebetet, daß es ihnen gelingen möge, das Opferthier, welches ihm genehm sei, zu fangen, eine Jagd ohne Eisen bloß mit Knitteln und Stricken an, und denjenigen von den Stieren, welchen sie fingen, brachten sie oben auf die Säule hinauf und schlachteten ihn dort (unmittelbar) über jener Inschrift. Auf der Säule befand sich aber außer dem Gesetze noch eine Schwurformel, welche gewaltige Verwünschungen über Diejenigen aussprach, welche ihm nicht gehorchten. (§. 41.) Wenn sie nun so nach ihren Bräuchen beim Opfer dem Gotte alle Glieder des Stieres geweiht hatten, [p. 120] so richteten sie einen Mischkessel zu und warfen in denselben für jeden einen Tropfen geronnenen Blutes, alles Uebrige aber warfen sie ins Feuer, nachdem sie die Säule rings herum gereinigt hatten. Hierauf schöpften sie mit goldenen Trinkschalen aus dem Mischbecher, und während sie dann aus denselben die Spenden ins Feuer gossen, schwuren sie dabei, nach den Gesetzen auf der Säule zu richten und es zu strafen, wenn Einer von ihnen zuvor einen Frevel begangen, und eben so wiederum in Zukunft keine von jenen Vorschriften absichtlich zu verletzen und weder (anders) zu herrschen, noch einem andern Herr-

scher zu gehorchen, als dem, welcher nach den Gesetzen des Vaters regierte. (§. 42) Nachdem ein Jeder von ihnen dies für sich selbst und für sein Geschlecht gelobt hatte, trank er und weihte sodann die Becher (als Geschenk) für das Heiligthum des Gottes, und sodann wandten sie sich zum Mahle, um auch den Anforderungen ihres Körpers Genüge zu thun. Sobald es aber dunkel ward, und das Opferfeuer verglomm, dann kleideten sich alle sofort in ein blaues Gewand von der allerhöchsten Schönheit und so, bei der Glut der Eidesopfer auf der Erde sitzend, indem sie gänzlich das Feuer im Heiligthume auslöschten, empfingen und sprachen sie Recht bei der Nacht, wenn etwa der eine von ihnen den andern irgend einer Uebertretung anklagte. Nach vollzogenem Urtheil aber schrieben sie die Richtersprüche, sobald es Tag ward, auf einer goldenen Tafel auf und weihten dieselbe sammt jenen Gewändern zum Denkzeichen. (§. 43.) Es gab aber noch viele andere Gesetze, welche die Rechte der Könige für einen jeden im Besonderen bestimmten, über allen jedoch stand dies, daß sie niemals gegen einander die Waffen führen, vielmehr einander insgesammt Hülfe leisten, wenn etwa Einer von ihnen in irgend einer Stadt das königliche Geschlecht auszurotten versuchte, und nach gemeinsamer Berathung, gleich wie ihre Vorfahren, ihre Beschlüsse über den Krieg und alle anderen Angelegenheiten fassen und ausführen,[75]) den Vorsitz und Oberbefehl dabei aber dem Geschlechte des Atlas überlassen sollten. Die Vollmacht, einen seiner Verwandten hinrichten zu lassen, sollte ferner einem Könige nicht zu Gebote stehen, es sei denn, daß über die Hälfte von den Zehn es genehmigt hätte.

12. (§. 44.) Diese Macht von solcher Art und Ausdehnung, wie sie damals in jenen Gegenden bestand, führte der Gott, indem er sie zusammentreten ließ, nun auch gegen unser Land, wozu, wie es heißt, ungefähr folgende Verhältnisse Anlaß gaben. Viele

Geschlechter hindurch, so lange noch irgend die Natur des Gottes in ihnen wirksam war, waren sie den Gesetzen gehorsam und zeigten ein befreundetes Verhalten gegen das ihnen verwandte Göttliche. Denn sie besaßen wahrhafte und durchgehends große Gesinnungen, indem sie eine mit Klugheit gepaarte Sanftmuth allen etwaigen Wechselfällen des Schicksals gegenüber, so wie gegen einander an den Tag legten, und da sie eben deßhalb alles Andere außer der Tugend für werthlos ansahen, so achteten sie alle vorhandenen Glücksgüter geringe und betrachteten mit Gleichmuth und mehr wie eine Last die Masse ihres Goldes und ihrer übrigen Besitzthümer [p. 121] und nicht kamen sie, berauscht von dem Schwelgen in ihrem Reichthum, so daß sie durch ihn die Herrschaft über sich selbst verloren hätten, zu Falle, sondern erkannten mit nüchternem Scharfblick, daß dies Alles nur durch die gemeinsame Freundschaft im Verein mit der Tugend sein Gedeihen empfängt, durch den Eifer und das Streben nach ihm dagegen nicht bloß selber entschwindet, sondern auch jene mit sich zu Grunde richtet. In Folge dieser Grundsätze und der fortdauernden Wirksamkeit der göttlichen Natur in ihnen gedieh ihnen denn das Alles, was ich euch vorhin mitgetheilt habe. (§. 45.) Als aber ihr Antheil am Wesen des Gottes durch die vielfache und häufige Beimischung des Sterblichen in ihnen zu schwinden begann, und die menschliche Art überwog, da erst waren sie dem vorhandenen Reichthum nicht mehr gewachsen und entarteten und erschienen dem, welcher es zu erkennen vermochte, niedrig, indem sie von Allem, was in Ehren zu stehen verdient, gerade das Schönste zu Grunde richteten; denen aber, die ein wahrhaft zur Glückseligkeit führendes Leben nicht zu erkennen im Stande waren, schienen sie damals erst recht in aller Herrlichkeit und Seligkeit dazustehen, als sie ungerechten Gewinn und ungerecht erworbene Macht im Ueberflusse besaßen. Der Gott der Götter

aber, Zeus, welcher nach den Gesetzen herrscht und solches wohl zu erkennen vermag, beschloß, als er ein treffliches Geschlecht (so) schmählich herunterkommen sah, ihnen Strafe dafür aufzuerlegen, damit sie, durch dieselbe zur Besinnung gebracht, zu einer edleren Lebensweise zurückkehrten. Er berief daher alle Götter in ihren ehrwürdigsten Wohnsitz zusammen, welcher in der Mitte des Weltalls liegt [76]) und eine Ueberschau aller Dinge gewährt, welche je des Werdens theilhaftig wurden, und nachdem er sie zusammenberufen hatte, sprach er — — — — — — — — — — —

Anmerkungen zu Kritias.

1) D. i. dem Weltall, Tim. §. 47. 244.

2) Tim. §. 31.

3) ἔστι μὲν nach Hermann. Unter den Göttern sind die Gestirne zu verstehen nach Tim. §. 62 ff. (s. d. Anmm. dazu).

4) Wörtlich übersetzt: „Schattenmalerei," d. h. diejenige Malerei, deren Hauptgesichtspunkt die Verhältnisse von Licht und Schatten sind. Diese Richtung scheint bei den Griechen von der perspektivischen Bühnenmalerei ausgegangen und eben deßhalb anfangs auf Unkosten einer feineren und sorgfältigeren Zeichnung geübt worden zu sein, indem sie mit Verzicht auf eine solche bloß auf die Wirkung in der Ferne berechnet war. Ihr Urheber war Apollodoros von Athen gegen Ende des peloponnesischen Krieges. S. O. Müller. Archäologie 3. A. S. 139 f.

5) So heißt sie wegen der in ihr herrschenden durchweg mythischen Darstellungsweise. S. Anm. 9. 10. 19. z. Tim.

6) Durch die Anrufung dieser Gottheiten wird darauf hingedeutet, daß auch dem Kritias nur eine Dichtung oder ein Mythos in den Mund gelegt werden soll. Doch scheint es, wie Stallbaum bemerkt, einen Nebenzweck zu haben, daß Apollon hier gerade mit diesem Beinamen genannt wird, welcher bekanntlich zugleich ein Lied vornehmlich ihm zu Ehren bezeichnet. Ein Päan ward namentlich auch vor der Schlacht sowie nach erfochtenem Siege gesungen. Es steht dies also wohl im Zusammenhang mit der eben

ausgesprochenen Siegeshoffnung: diese Anrufung des Gottes ist gleichsam selbst ein solcher Päan vor der Schlacht.

7) Die Göttin der Erinnerung, deren Erwähnung hier außer dem von Kritias selbst angegebenen Grunde um so passender ist, als sie für die Mutter der Musen galt (Hesiod. Theog. 54. 135.), weil, wie Wagner es ausdrückt, „vor Erfindung oder Einführung der Schreibekunst das Gedächtniß das einzige Ueberlieferungsmittel war."

8) Tim. §. 21.

9) Tim. §. 24—26.

10) πέραν statt πᾶν, eine wohl jetzt ziemlich allgemein als richtig anerkannte Verbesserung von van Heusde.

11) Vermuthlich hat hier Platon namentlich den bekannten Streit zwischen dem Poseidon und der Athene um den Besitz Attikas polemisch im Sinne. Ueber die Bedeutung der im Kritias auftretenden Götter aber s. Anm. 76.

12) Tim. §. 19.

13) Gerade diese Thatsache, daß die älteste attische Mythengeschichte (die einen vorwiegend ländlich-agrarischen Charakter trägt) fast nur bloße Namen enthält, dient dem Platon vortrefflich dazu, ihre leeren Blätter ungehindert mit seiner Atlantisdichtung zu beschreiben.

14) Vgl. über sie alle Preller, Mythol. II, 91 ff. Erysichthon, d. h. der Erdaufreißer (Pflüger), galt für einen Sohn des Kekrops.

15) κατὰ τὰ αὐτά, wie Hermann aus dem Paris. A. hergestellt hat.

16) Die Wiederholung des ὅσα vor ἄρρενα ist sinnstörend, wie Stallbaum richtig bemerkt und es daher zu streichen vorschlägt, und es kann in der That, wie Wagner L. U. hinzufügt, recht gut bloße Dittographie sein; minder wahrscheinlich ist wenigstens wohl die von dem Letztern vorgeschlagene Aenderung καὶ ἄρρενα ὁμῶς.

17) Vgl. den Staat V, p. 451—457. Tim. §. 5.

18) Nämlich die frühesten Landesherrscher, in deren Geist die

beiden Landesgottheiten nach §. 9 die Anordnung der Staatsverfassung gelegt hatten.

19) D. h. in den Büchern vom Staate, namentlich III, p. 415 a. E. IV, p. 423 ff.

20) Sofern diese Grenzen zwar ein etwas größeres Gebiet als dermalen einschlossen, aber doch nur Bezirke zu demselben gerechnet werden, welche nachweislich einst wirklich zu Attika gehörten oder doch späterhin zwischen demselben und Böotien streitig waren.

21) So daß sie also Megara noch mit in sich schlossen, welches ja gleichfalls vor der dorischen Wanderung in der That zu Attika gehörte, s. Hermann, Staatsalterth. §. 92.

22) D. i. Mittelgriechenland im Gegensatz gegen den Peloponnes, bis zu welchem sich Attika nach dem eben Bemerkten damals ausdehnte. Platon giebt, wie dies die Lage von Attika mit sich bringt, bloß die Landgrenze an.

23) Als die äußersten entgegengesetzten Punkte vom Isthmos, mithin als die beiden äußersten nordöstlichen Punkte.

24) D. h. östlich, s. Anm. 69 zu Tim. Das äußerste Ende der Landgrenze nach der in der vor. Anm. angegebenen Richtung hin lag also zwischen dem Gebiet von Oropos im Osten und der Mündung des Asopos im Westen.

25) Und nicht niedrige und kahle Felsen, wie jetzt. Die wörtliche Uebersetzung würde lauten: „es hatte damals Berge, welche aus hohen Erdhügeln bestanden."

26) Statt des handschriftlichen Φελλέως ist entweder mit Roß, Sauppe und Hermann φελλέας oder mit Schneider φελλέα zu lesen, denn φελλεύς ist kein Eigenname, sondern bezeichnet nach dem Scholiasten zur vorliegenden Stelle jeden τόπος σκληρὸς καὶ πετρώδης. Die erstere Aenderung aber ist leichter und grammatisch angemessener.

27) Ob die Aenderung von ἐστὶν in ἔστη durch Lindau und Stallbaum nöthig ist, wollen wir nicht entscheiden.

28) D. h. vom Himmel her, also durch Regen, vgl. §. 37.

29) εἰς αὐτὴν nach Schneider und Hermann.

30) Mit Recht streichen Bekker, Schneider, Hermann das zweite ταῖς hinter πηγαῖς.

31) Vgl. Tim. §. 23.

32) So daß sie also jetzt auf einem nackten oder mit wenig Erde bedeckten Felsen von — wie das Folgende lehrt — geringerer Ausdehnung liegt.

33) ἱερέων statt ἱερῶν nach Hermann, weil hier nicht mehr von Tempeln, sondern von Wohngebäuden die Rede ist.

34) Wenn man nicht nach Baiters Vermuthung lesen will: αὐτοί τε καὶ ἔκγονοι καὶ ἐκγόνων ἔκγονοι: „sie selbst und ihre Kinder und Kindeskinder."

35) Sie führten also sodann ein Lagerleben im Freien.

36) Nämlich eben so wie im Zeitalter des Sokrates und Platon, s. Böckh, Staatshaush. 2. Ausg. I, S. 47 ff. Wir lesen nämlich mit Hermann ἤδη καὶ τότε περὶ κ. τ. λ.

37) οἷα αὖ ἦν nach Bekkers Verbesserung mit Hermann und Wagner L. U.

38) Platon sucht durch diese Wendung offenbar nur die künstlerische Illusion für die Wahrheit dieser ganzen Dichtung zu retten, denn daß sie seine eigne Erfindung ist, lehrt gerade das Folgende recht entschieden: Familienpapiere entziehen sich eben aller Controle.

39) Im Süden (§. 34). Diese Ebene lag also nicht der Breite, sondern der Länge nach in der Mitte der Insel. Nach allen ihren drei anderen Himmelsgegenden ist sie von Gebirgen umgeben, s. §. 34. 35. 37. 38.

40) Die handschriftliche Lesart kann hier unmöglich richtig sein. Das κατὰ μέσον widerspricht ja dem πρὸς τῷ πεδίῳ, und überdies geht auch aus §. 26 f., vgl. §. 34, hervor, daß dieser Berg nicht in der Mitte der Ebene lag. Ferner fehlt alle Angabe, von wo ab derselbe fünfzig Stadien entfernt war. Unmöglich von der Ebene: denn was sollte denn zwischen Beiden gelegen haben? Die Lage zu ihr ist schon durch das πρὸς πεδίῳ genügend angegeben, wohl aber läßt diese Lage noch eine doppelte Möglichkeit zu, nämlich die Richtung landeinwärts und die nach der See zu. Letzteres ist nach §. 26 f. der Fall, und da die Worte κατὰ μέσον und θαλάττης schon im unmittelbar Voraufgehenden stehen, so konnte leicht das Letztere mit dem Ersteren vertauscht werden. Nun betrug aber die Entfernung vom Meere nach denselben §§. nicht fünfzig, sondern ungefähr sechzig, genau 61 Stadien. Wir lesen daher: αὖ θαλάττης σταδίους ὡς ἑξήκοντα.

41) „Er umgab also diesen Hügel mit zwei Schanzen und drei Wallgräben," bemerkt Wagner. Die Entfernung derselben von einander wird §. 27 angegeben.

42) D. h. den eigentlichen Hügel selber, welcher eben durch jene Umhegung selbst zu einer Insel geworden war.

43) Sollte dem Platon hier die warme und die kalte Quelle des Skamandros (Homer. Il. XXII, 147 ff.) vorgeschwebt haben? Vielfach erschien ja den Griechen (s. Herod. i. A.) der Perserkrieg, welcher dem Platon zum Vorbilde für den Kampf zwischen Athen und der Atlantis dient (s. d. Einl.), als eine Erneuerung des trojanischen.

44) D. h. die §. 21 bereits erwähnte und von §. 34 ab näher beschriebene Ebene sammt den sie umschließenden Gebirgen und noch einer Landstrecke jenseits derselben (§. 38).

45) Das schon von Stallbaum, Schneider und Hermann verworfene τόπον vor πολλῆς χώρας ist unübersetzt geblieben. Uebrigens erinnert diese Vertheilung des Reichs an die persischen Satrapien, deren Verwalter ja vielfach auch jüngere Söhne des Herrscherhauses waren.

46) D. h. zwischen Gibraltar und Cadix (griechisch Gadeira, römisch Gades), also den südöstlichen Vorsprung der fabelhaften untergegangenen Insel. Platon fingirt also, daß ursprünglich vielmehr dieser letztere Gadeira hieß und daß erst nach dem Untergange dieses ehemals so genannten Landes der Name auf der benachbarten Spitze des europäischen Festlandes haften blieb, welche in der historischen Zeit denselben trug, „wie etwa", sagt K. Fr. Hermann (Jenaer Litteraturzeitung 1842. Nro. 32), „wenn auch Britannien von der See verschlungen würde, die Bretagne doch noch die ehemalige Existenz eines solchen Volkes und Landes be-

zeugen würde," so wie denn überhaupt „aus der ganzen Schilderung jener antediluvianischen Zustände hervorgeht, daß Platon, um ihre Anschaulichkeit und Glaubwürdigkeit zu erhöhen, sie bei jeder Gelegenheit möglichst an die wirkliche Geographie anzuknüpfen sucht."

47) Durch die Aufnahme der Verbesserung Hermanns ὅπερ τὴν ἐπίκλην ταύτην schwinden alle Bedenken gegen die Richtigkeit der voraufgehenden Worte; ἐπίκλη als Substantiv aber wird durch Hesychios und, wie Wagner L. U. hinzufügt, durch Platon selber (Tim. p. 38) bezeugt.

48) Vgl. Tim. §. 24 und 25.

49) Tim. §. 25.

50) Nämlich Harz, Balsam u. dgl.

51) „D. i. den Wein, vgl. Homer. Odyss. V, 69." (Wagner.)

52) D. i. das Getreide.

53) D. i., wie Wagner vermuthet, die Kokospalme.

54) Die vorliegende Stelle ist schwerlich ohne Verderbniß. Die überlieferte Lesart läßt nur die Auffassung Wagners zu: „Die Insel, welche damals unter dem Einflusse der Sonne vortrefflich war." Allein das klingt, als ob ihre ganze Vortrefflichkeit von diesem Einfluß hergerührt hätte; auch müßte doch wenigstens gesagt werden, in wie fern derselbe, der doch überall Statt findet, sich hier wohlthätiger als anderswo geltend machte. In der L. U. dagegen zieht er ἱερὰ als Accusativ zu ἅπαντα ταῦτα, was ohne Einschiebung eines καὶ kaum möglich ist; aber auch so ist die Vortrefflichkeit der Früchte durch die beiden nächstfolgenden Beiwörter bereits hinlänglich bezeichnet. Stallbaum klammert daher ἱερά wohl mit Recht als eine Einschleichung aus den folgenden Zeilen ein, und auch wir haben es unübersetzt gelassen. Aber in allen diesen Fällen ist der erforderliche Sinn des Voraufgehenden kaum ohne Verwandlung des ποτὲ in πάντῃ hinlänglich zum Ausdrucke gebracht, welche wir nach eigener Vermuthung in Ermangelung eines Besseren in der Uebersetzung wiedergegeben haben.

55) Ein Stadion = 600, ein Plethron = 100 Fuß.

56) Vielleicht richtiger: „wie einen Oelanstrich."

57) D. h. sie schmolzen es und überzogen die Oberfläche damit, wie die folgenden Worte beweisen, indem offenbar die mit dem Zinn und dem Goldkupfererz vorgenommene Operation ganz dieselbe ist.

58) Der schon zum Tim. §. 18 erwähnte Zuhörer von mir machte mich darauf aufmerksam, daß diese ganze Anlage viel Aehnliches mit der von Ekbatana habe, wie sie Herod. I, 98 beschreibt. Vgl. Anm. 43. 45. 68.

59) Wir lesen nach der Vermuthung von Stephanus ἔχων statt ἔχοντος. Denn da hier nur noch erst der Tempel als Ganzes beschrieben wird, von dem Bilde des Gottes aber erst nachher unter den einzelnen Theilen die Rede ist, so kann der Sinn nicht sein: „der Gott selbst aber hatte ein etwas barbarisches Ansehen," wie Wagner und Stallbaum wollen.

60) Wir lesen nach Stallbaums Vermuthung ἐλεφαντίνην ἦν ἰδεῖν.

61) καὶ ἀργύρῳ fehlt im Paris. A., daher es auch Bekker und Hermann streichen.

62) Diese stehen freilich nicht im Text, können aber doch schwerlich fehlen und lassen sich vielleicht durch Umstellung hineinbringen, etwa: αὐτῶν τε καὶ τῶν γυναικῶν καὶ ὅσοι κ. τ. λ. oder: τῶν δέκα βασιλέων αὐτῶν τε καὶ τῶν γυναικῶν καὶ ὅσοι αὐτῶν ἐγεγόνησαν.

63) Wir übersetzen nach der Verbesserung von Ast, welcher auch Stallbaum und Wagner beistimmen: ἑκατέρου πρὸς τὴν χρῆσιν. Die daneben von Wagner L. U. vorgeschlagene Aenderung θαυμασταῖς πεφυκυίαις kommt dem Sinn nach auf dasselbe hinaus.

64) Wir folgen der Verbesserung Hermanns ἔχοντα, τὸ δὲ κ. τ. λ., doch kann auch Wagners Vermuthung ἔχοντα ἔχον die richtigere sein.

65) D. h. die drei Wallgräben, vgl. §. 26, so wie denn auch gleich im Folgenden der größte derselben „und zugleich (der größte) Hafen" genannt wird.

66) Richtig überſetzt Schneider in ſeiner Ausgabe (b. Didot) das *καὶ συνέκλειεν εἰς ταὐτὸν κ. τ. λ.*: et ambitum suum in idem recurrens claudebat ad fossae ostium, quod a mari patebat. Dieſe äußere Mauer umſchloß alſo das ganze Stadtgebiet und ſchloß zu beiden Seiten der Mündung des Kanals in das Meer ab, ſo daß man nur von dieſer Mündung aus in die Stadt gelangen konnte. S. Petzold Zeitſchr. f. d. Alterth. 1855. S. 562.

67) D. h. die ganze Inſel Atlantis.

68) S. §. 21 f. Die ganze Beſchreibung dieſes Theils der Inſel und ſeiner Produkte (ſ. §. 24 f.) ſcheint in manchen Stücken an Medien zu erinnern, vgl. Duncker Geſch. des Alterth. 2. A. II, 425 f. und den Art. v. Forbiger in Pauly's Realencykl.

69) und 70) Vgl. §. 34.

71) Jenſeits dieſer Gebirge. S. Anm. 44.

72) Es zog alſo jedesmal nur der ſechste Mann von dieſen Führern als ſolcher in den Krieg; die übrigen fünf aber — ſo ſcheint es Platon ſich zu denken — um als ſeine Erſatzmänner einzutreten, wenn er gefallen war. Es iſt allgemeine orientaliſche Sitte, daß die Könige vom Streitwagen herab mit Pfeil und Bogen kämpfen (Duncker a. O. I, 289), und dieſe überträgt Platon hier auf alle Anführer.

73) Alſo nicht bloß mit Pfeil und Bogen, wie die Anführer (ſ. vor. Anm.), ſondern in der altgriechiſchen Kampfart der homeriſchen Helden. Platon leiht hier dem Heere der Atlantiskönige alle möglichen Kampf- und Waffengattungen, gerade wie ſie ſich beim perſiſchen wirklich fanden.

74) „Mit Rückſicht auf die im Folgenden näher bezeichneten Geſetze, denen auch dieſe Könige ſelbſt unterthan waren," wie Wagner L. U. anmerkt.

75) Nach Stallbaum's Vorſchlag *πράξεων πράξειν*, wenn man nicht etwa das *πράξεων* ſelbſt lieber in *πράξειν* verwandeln will. Auch die Umwandlung der Nominative in Accuſative *βουλευομένους* und *ἀποδιδόντας* (mit Stallbaum) dürfte ſich ſchwerlich umgehen laſſen.

76) In der Mitte des Weltalls liegt nach Platon die Erde,

allerdings die unvollkommenſte, aber trotzdem andererſeits die älteſte aller „gewordenen Gottheiten," Tim. §. 64 und dazu Anm. 103—105 und §. 57 mit Anm. 88, ſo daß ſie aus den dort entwickelten Gründen hier denn auch „der ehrwürdigſte Wohnſitz des Göttlichen" heißen kann. Die Verſammlung der Götter auf der Erde, deren Folge der Anariff der Athener u. ſ. w. durch die Atlantiner iſt, bezeichnet die Abhängigkeit dieſer ſo wie jeder andern hiſtoriſchen Begebenheit von dem Zuſammenhange des geſammten Weltlebens, ſ. Einl. z. Tim. S. 647. Die Götter ſind hier freilich nicht die Geſtirne, ſondern die der Volksreligion, an welche Platon nicht wirklich glaubt (Anm. 113. 116. z. Tim.) und die ihm daher auch hier nur eine Perſonificirung der allgemeinen geiſtigen und materiellen Kräfte ſind, die in der Geſchichte ſich geltend machen. So bezeichnet Poſeidon die Land- und namentlich Seemacht der Atlantiner (Erſteres als Schöpfer des Roſſes), Hephäſtos und Athene (§. 9, vgl. Tim. §. 23) die geiſtige Eigenthümlichkeit der Athener. Platon iſt als Feind der Demokratie auch Gegner der Seemacht und verweiſt daher den Poſeidon, der doch gleichfalls atheniſch-ioniſcher Nationalgott war, vielmehr zu den Feinden Athens (ſ. Anm. 11).

Anhang.

Timaios der Lokrer,
von der Weltseele und der Natur.

Einleitung.

Die kleine, in dorischem Dialekt geschriebene und angeblich von dem Pythagoreer Timaios, dem Zeitgenossen und Freunde Platons, welchen er zum Hauptsprecher in seinem nach ihm benannten Dialoge macht, abgefaßte Schrift „von der Weltseele und der Natur", steht zu eben diesem Dialoge in einem so eigenthümlichen Verhältniß, daß schon der oberflächlichsten Betrachtung im Wesentlichen entweder nur sie als ein Auszug aus ihm oder aber er als eine, wenn auch mit vielem Eignen vermehrte, Erweiterung von ihr gelten kann. Letzteres ist natürlich die Annahme oder ausdrückliche Angabe der wenigen und späten Schriftsteller des Alterthums, die dieses Büchleins Erwähnung thun, Ersteres die jetzt so gut wie allgemein gangbare Ansicht. Denn*) wollte man auch wirklich darauf fußen, daß die

*) Man vgl. zum Folgenden besonders Tennemann, System der platonischen Philosophie I, 93—106. De Gelder, in der Vorrede zu seiner Ausgabe, Leyden 1836. 8. Martin II, 390—393. Walter Anton, Quaestiones de origine libelli περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος inscripti, Partic. I. Berlin 1851. 8.

Alten vom litterarischen Eigenthum andere Begriffe als wir gehabt, wollte man mithin hiernach dem Platon wirklich ein solches Plagiat zutrauen und darin, daß er den Namen des also von ihm ausgebeuteten Mannes an die Spitze seines eigenen Werkes gestellt, nicht einen verschlimmernden, sondern vielmehr einen mildernden Umstand finden, so wäre es doch zu auffallend, daß keiner von den zahlreichen Schriftstellern, von Aristoteles bis auf Plutarchos, die sich über den platonischen Timaios oder einzelne Theile desselben mehr oder minder ausführlich verbreitet haben, dieses Verhältnisses gedenkt, ja daß der Pythagoreer Timaios bei keinem älteren Autor auch nur überhaupt als Schriftsteller erwähnt wird. Aristoteles wenigstens ist sonst überall bemüht, in den platonischen Lehren das ihnen Eigenthümliche von dem Ueberkommenen sorgfältig zu unterscheiden. Hier aber berichtet er, um nur Eins anzuführen, im geraden Gegentheile, daß die (mythische) Lehre von der Entstehung der Zeit mit der Welt (Tim. §. 57), die sich doch auch bei dem angeblichen Lokrer (p. 97. Cap. 4) wiederfindet, zuerst von Platon aufgestellt worden sei (Phys. VIII, 1.), und auch der Ausdruck στοιχεῖον für „Element" soll nach Simplic. z. Aristot. Phys. F. 2 und Diog. Laert. III, 24 zuerst von Platon gebraucht worden sein. Ueberdies aber trägt die kleine Schrift selber, auch abgesehen von jenem Einen Punkte, nicht im Mindesten die Kennzeichen der alten pythagoreischen Grundansichten, wie wir sie gleichfalls aus Aristoteles und aus den Bruchstücken des Pythagoreers Philolaos kennen, sondern vielmehr lediglich der eigenthümlich platonischen, nicht der Zahlen- sondern vielmehr der Ideenlehre an sich. Ja, sie bleibt nicht einmal dabei stehen, sondern sie kleidet sogar theilweise diese platonischen Dogmen bereits in das Gewand späterer Terminologie. So wird namentlich die Materie bereits mit dem Namen ὕλη bezeichnet, was noch nicht der platonische,

sondern erst der aristotelische Kunstausdruck für dieselbe ist; und ein Gleiches gilt auch von der Bezeichnung Substrat (ὑποκείμενον) Cap. 7; und ähnlich ist die Erklärung des „Bastardschlusses", durch welchen nach Plat. Tim. §. 102 dieselbe erkannt wird, daß dies nämlich ein bloßer Analogie- und indirecter Schluß sei (p. 94, C. 1 z. E.), mindestens dem Aristot. Phys. I, 7 entlehnt. Der Ausdruck endlich, daß das Gehirn der Sitz der „Leitung" (ἡγεμονία), d. h. des vernünftigen Seelentheils sei, erinnert mindestens in sehr verdächtiger Weise an das ἡγεμονικὸν der Stoiker, mit welchem Namen diese den letzteren bezeichneten, und auch ἀντίληψις im Sinne von „Auffassung" oder genauer „Apperception" (Cap. 11 i. A.) ist wenigstens kein platonischer Ausdruck. Dazu kommt aber noch der entscheidende Umstand, daß, wenn schon der platonische Timaios mit durch seine bloß andeutende Kürze vielfach schwer verständlich ist, dieses Büchlein dadurch daß es den Vortrag noch mehr ins Kurze zusammenzieht, gar absolut unverständlich sein würde, wenn wir nicht eben an dem platonischen Werke den Schlüssel zu ihm besäßen. Als Auszug aus dem letzteren betrachtet, legt dagegen die kleine Schrift ein unverkennbares Geschick an den Tag, ja es konnte ein solcher, zumal wenn ihm der Schein eines Originalwerks gegeben werden sollte, im Wesentlichen vielleicht gar nicht geschickter gemacht werden. Der Verfasser behält im Großen und Ganzen die Reihenfolge bei, in welcher die einzelnen Gegenstände im Original abgehandelt werden, zieht aber die wiederholte Behandlung derselben Sache, die in diesem unter verschiedenen Gesichtspunkten Statt findet, meistens in Eins zusammen und verwandelt die mythische Darstellung in eine rein dogmatische. Dadurch fallen denn nicht bloß manche Mittelglieder ganz fort, sondern auch die wesentlichste Gliederung des Stoffs in die Wirkungen der Zweckursache, der blinden Nothwendigkeit und

des Zusammenwirkens von beiden (s. die Inhaltsang. des Timaios) wird verwischt. Dennoch aber bleibt ein im Ganzen verständiger Plan übrig. Während im Timaios zunächst §. 32 ff. erst Sein und Werden einander gegenüber gestellt werden und von der Materie als solcher erst im zweiten Theil, §. 91 ff., die Rede ist, so treten hier dagegen jenen veränderten leitenden Grundsätzen ganz entsprechend Idee, Materie und Erscheinungsdinge als die drei Factoren alles Daseins in ihrem gegenseitigen Verhältniß an die Spitze (Cap. 1), und auch die im Timaios erst bei der Bildung der Weltseele vorkommenden Bezeichnungen von Idee und Materie werden hier bereits mit aufgenommen, aber natürlich bei der Bildung der Weltseele (Cap. 4) wiederholt. Dann reiht sich das Timaios §. 38—46 Erörterte, jedoch mit Einmischung einiges Späteren und in etwas veränderter Reihenfolge, weil unter dem veränderten Gesichtspunkt der Bildung und Gestaltung der Welt im Allgemeinen, besonders des Weltkörpers im Ganzen, an (Cap. 2, 3), worauf, wie bei Platon §. 47—52, die Bildung und harmonische Gliederung der Weltseele folgt (Cap. 4). Nur die Gliederung in die beiden Kreise des Selbigen und des Anderen, Tim §. 51, bleibt weg, weil der Lokrer erst nunmehr (Cap. 5) diesen Punkt in die Gliederung des Weltkörpers und die verschiedenartigen Umläufe desselben mit hineinverflicht Unter diesem, abermals von dem des Platon abweichenden, Gesichtspunkt zersplittert sich ihm Tim. § 55—66 dergestalt, daß er aus §. 55—57 i. A. seinen folgenden Abschnitt von der Zeit als Folge jener Umläufe und als Abbild der Ewigkeit herauszieht und was Tim. §. 64 z. E. von der Erde gesagt wird, gar nunmehr erst hinterdrein kommt (Cap. 7 i. A.), um ihm zu einem diesmal zuerst höchst plumpen Uebergang zu den sogenannten vier Elementen zu verhelfen, der ihm bei seinem Auf-

geben der obigen dreigliedrigen Haupttheilung des ganzen Gegenstandes bei Platon sonst fehlen würde. Die Erde als Weltkörper und als Element werden hier nämlich ungeschickt genug zusammengeworfen, und nicht minder ungeschickt und unklar und zu dem Folgenden gar nicht stimmend aus eigenen Mitteln bewiesen, daß die Erde Grundlage und Wurzel der andern drei sogenannten Elemente ist, und dann das schon Cap. 1. Gesagte über das Verhältniß von Idee, Materie und Dingen aus Tim. §. 91 ff. so wiederholt, daß statt der Dinge hier speciell ihre vier Elemente gesetzt werden (Cap. 7). Nun folgt, wie bei Platon (§. 107—116), die Lehre von den Elementardreiecken und Elementarkörperchen (Cap. 8), worauf denn die schon Cap. 3 berührte Proportion der vier Elemente aus Tim. §. 42 f. nach Analogie des Originals §. 116 wiederholt, aber abweichend von demselben erst hier genauer ausgeführt wird, was wieder von der veränderten Anlage herkommt. Daran schließen sich eben so wie im Tim. §. 124—134 die besondern Arten der vier elementarischen Stoffe (Cap. 9). Dann aber geht die Schrift wiederum mit berechneter Abweichung von ihrem Vorbilde zu der Bildung der sterblichen lebendigen Einzelwesen, zu der Entstehung organischer Massen aus den bloß elementarischen über (Cap. 10 = Timaios §. 164—190, nebst §. 67 ff.) und läßt erst hierauf die Entstehung und Eintheilung der Sinneneindrücke folgen (Cap. 11, 12 = Tim. § 136—160, nebst § 84—87). Demnächst aber werden wie im Timaios (§. 191 ff.) der Ernährungsproceß (Cap. 13) und die Krankheiten des Körpers (Cap. 14) und der Seele (Cap. 15) und die Erhaltungs- und Heilmittel (Cap. 16, 17) abgehandelt, nur daß hier Wachsthum und Abnahme, Jugend, Alter, Tod in engerem Anschluß an die Krankheiten betrachtet werden, anstatt, wie dort, an den Ernährungsproceß, und daß der Fortpflanzungsproceß (Tim. §. 239 ff) bereits bei der Bildung des sterblichen lebendigen Einzelwesens (p. 100 i. A.) mit angedeutet worden ist.

Allein Darstellungsform und Anordnung hängen im platonischen Timaios zu wesentlich mit dem Inhalte zusammen, als daß nicht selbst durch eine so geschickte und schonende Umschmelzung der ersteren auch der letztere leiden müßte. Die Physik Platons gestaltet sich in beiderlei Beziehungen so wesentlich aus seiner Dialektik heraus, daß eine noch so leise Umgestaltung in einem von diesen beiden Bezügen sofort gerade die feineren Eigenthümlichkeiten seines Systems verwischt. Und einen Mangel von Eindringen in dieselben nehmen wir denn auch bald bei dem Epitomator wahr, wenn schon eigentlich grobe Mißverständnisse bei ihm selten sind.*) Gleich der Anfang, die Nothwendigkeit sei die Urheberin dessen, was gewaltsam vermöge der in den Körpern liegenden Kräfte ins Dasein tritt, verräth eine solche Unklarheit: denn einmal würde hiernach die Nothwendigkeit oder die Materie bloß in den Körpern und nicht auch in den Seelen wirksam sein, was der Lehre von den Elementen der Weltseele, wie der falsche Timaios sie selber auffaßt (Cap. 4 i. A.), widerspricht, und zweitens haben auch die Kräfte der Körper nach der ächt platonischen Auffassung nicht bloß in der Materie, sondern auch in den Ideen ihren Ursprung Auch die gleich darauf folgende Unbeweglichkeit der Ideen ist nicht strenge

*) Nur einige von den Eigenthümlichkeiten dieser Schrift gegenüber der platonischen Darstellung hat Martin in den II. 390. in den Anmm. citirten Stellen seines Buches, und auch diese keineswegs immer richtig und genau, angegeben. Vollständiger schon Tennemann, aber auch mit Einmischung manches Verkehrten.

platonisch, man vergl. nur Sophist. p. 248 E f., wogegen gerade die im Gegensatz zu ihnen (p. 94 i. A.) „nicht unbeweglich" genannte Materie ihre unaufhörliche Bewegung eben nur von der der Ideen entlehnt. Im Anfang von Cap. 2 fällt der Widerspruch gegen den von Cap. 1 auf, daß hier mit Einem Male Gott noch wieder von der Idee unterschieden wird; es erklärt sich derselbe aber einfach daraus, daß in der mythischen Darstellung des Originals allerdings Beides, Unterscheidung und Gleichsetzung, vorhanden ist und ohne Widerspruch sein durfte, was nun der Epitomator ohne feineren Sinn für dies Verhältniß ohne Weiteres ins Dogmatische übersetzt hat. Beachtet man nun aber ferner, daß diese Anfangsworte von Cap. 2 aus einer spätern Stelle des Timaios (§. 104), als welcher sonst dieser Abschnitt folgt, hineingetragen sind und daß jene so lautet: „bevor noch die Welt entstand, waren schon Idee, Raum (Materie) und Werden (γένεσις)," so könnte man wohl auf den Gedanken kommen, daß der Epitomator, weil er dies nicht verstand, höchst plump an die Stelle der γένεσις Gott gesetzt habe. Allein dies widerlegt sich durch das Folgende, in welchem ausdrücklich von dem Werden (oder der Welt) vor der Welt, nämlich von der secundären Materie, die Rede ist. Pseudo-Timaios, der die mythische Darstellung aufgiebt, mußte die Principien auch noch dem Weltembryo voraufgehen lassen; da sich nun aber so dieser letztere schon aus den beiden erstern gestaltet, und diese also allein Nichts weiter als einen solchen bloßen Embryo zu Stande bringen, so mußte er, um weiter kommen zu können, hier Gott als ein drittes Princip ausscheiden, welches nun eben denselben zur wirklichen Welt fortbildet. Durch diese umgestaltende Dogmatisirung ist nun aber der ächte Boden platonischer Dogmen verlassen und Verwirrung und Unklarheit an die Stelle der Consequenz gesetzt.

Der Epitomator findet es demgemäß auch nöthig zu betonen, daß ursprünglich Gott, Idee und Materie dem Begriffe nach (λόγῳ) waren, vergißt aber dabei, daß die platonische Materie im Gegentheil das absolut Begrifflose ist. Was es aber heißen soll, „weil das Aeltere besser als das Jüngere ist", habe Gott den noch ungeordneten Weltembryo zur geordneten Welt fortgebildet, begreift sich nur daraus, daß diese Worte wieder aus einer späteren Stelle des Timaios (§. 48) stammen, wo die Weltseele, weil besser, auch für älter als der Weltkörper erklärt wird: hier soll also bei dem Plagiator die Beseelung der Welt dadurch motivirt werden. Am entsprechenden Orte (C. 4 i. A.) giebt der Lokrer denn auch selbst noch einmal, und zwar ausdrücklicher, jene Stelle wieder. Wodurch sich nun aber die ungeordnete secundäre Materie und die geordnete Erscheinungswelt näher unterscheiden, hat er nicht begriffen, vielmehr während erstere nach Platons mythischer Fiction erst aus den bloßen vier elementarischen Stoffen und zwar in chaotischer Weise besteht, so ist es dagegen bei ihm eine natürliche Folge seiner logisch-dogmatischen Anordnung, daß die elementarischen Bildungen selber erst in die geordnete Welt hineinfallen (C. 3), wodurch denn die secundäre Materie allen Sinn verliert. Bei der Bildung der Weltseele hat er zwar, wie aus einer Vergleichung mit Cap. 1 hervorgeht, richtiger als manche neuere Erklärer erkannt, daß die beiden Grundelemente derselben eben nichts Anderes, als Idee und Materie sind, und da es auch die ältern Akademiker und Aristoteles so ansahen, so wird nach den obigen Spuren seiner Bekanntschaft mit aristotelischen Auffassungen auch hier etwas Aehnliches anzunehmen sein; aber den Sinn des zweiten Mischungsactes, der eben nur dem feinsten Eindringen in die Eigenthümlichkeiten platonischer Anschauungsweise zugänglich ist (s. Anm. 60 zu Tim.), hat er dafür desto

jämmerlicher mißverstanden und verstümmelt, indem er mit der dritten Wesenheit oder der (Seelen-) Substanz schlechthin offenbar Nichts anzufangen gewußt hat und sie daher lieber ganz wegläßt und die beiden andern, die doch nach Platon ausdrücklich Dasselbe sind wie die beiden vorhergenannten, in bewegende Kräfte verwandelt, von denen man nicht begreift, woher sie kommen sollen, wenn sie nicht vielmehr eben in Idee und Materie schon mitgegeben sind, noch auch, warum sonst die Bewegung des Anderen „schwer hinzumischbar" sein sollte. Auch daß bei Platon die Seele und nicht der Körper der Welt in die verschiedenen Himmelssphären gegliedert wird, ist ihm sehr begreiflicherweise zu subtil gewesen (s. o.). Eben so wenig darf uns das Mißverständniß des von Platon über das Dodekaeder Angedeuteten (s. Anm. 197 zu Tim.) Wunder nehmen, da hier eine sichere Deutung überhaupt mißlich ist, und er wenigstens so viel richtig begriffen hat, wie es sich dabei darum handelt, daß die Gestalt dieses Körpers der Kugelform am Nächsten kommt (Cap. 8, p. 98 z. E.); nur ist seine Auffassung denn doch gar zu unbestimmt und nichtssagend.*) Bei der Behandlung der besonderen Arten elementarischer Stoffe ist es schon auffallend, daß er unter den Feuerarten den Glanz an die Stelle der Wärme setzt; sodann aber hat er offenbar einen sehr erklärlichen Anstoß an der Zurechnung der Metalle zu den Wasserarten in seinem Original genommen, und weit eher hat es ihm scheinen wollen, daß Pech, Wachs u. dgl. zu den letzteren

*) Man sieht nicht deutlich, ob das Dodekaeder Urbild oder Abbild der Kugel sein soll, da Cap. 10. i. A. wider Platons Sprachgebrauch das Wort εἰκών auch im erstern Sinne angewandt wird. Vielleicht schwebte ihm also eine ähnliche Auffassung vor wie Martin, s. Anm. 197 zu Timaios.

als, wie nach Platon, zu den Erdarten gehören, und wenn ja, so dünken ihn doch Honig und Oel wieder mit Pech und Wachs zu verwandt, als daß er sie mit seinem Vorbilde ohne Weiteres den Wasserarten zuzählen könnte. Und so hilft er sich denn dadurch, daß er neben dem Wasser noch die Feuchtigkeit (ὑγρόν) als eine besondere Gattung annimmt und an die Stelle der Erde das Feste (πακτόν) setzt und dann, zum Theil mit platonischer Terminologie, erstere wieder in flüssige (ὑυτόν) und feste (πακτόν), Letzteres aber in zähflüssiges (χυτόν) und zerbrechliches (θρανστόν) theilt. Wie sich dies nun aber mit der Vierelementenlehre vertragen, wie sich diese beiden neuen Gattungen zu Wasser und Erde verhalten sollen, läßt er wohlweislich im Nebel (Cap. 9 z. E.). Die Bildung belebter Einzelwesen ist wieder charakteristisch für das ganze Verfahren des Mannes. Die geschickte mythische Wendung, mit welcher Platon von den vernünftigen Einzelgeschöpfen überhaupt auf die Menschen allein übergeht (Anm. 126 zu Tim.) fällt hier natürlich, ohne daß ihr dogmatischer Kern gerettet würde, weg, es ist hier nur vom Menschen die Rede; ob auch die andern Gestirne ähnliche Bewohner haben, daran wird gar nicht weiter gedacht. Daß die Gestirne alle „gewordene Götter" seien, das hat Pseudo-Timaios schon oben nicht mit aus seinem Originale herübergenommen, sondern nur das Weltall als den gewordenen Gott und die Gestirne als seine Theile (Cap. 5). Es ist das aber, wie das Folgende lehrt, nicht ein Zweifel an der Göttlichkeit und Beseelung der Gestirne, sondern eben weil der Epitomator den Platon dahin mißverstanden hat, als erkenne er als vernünftige Einzelwesen überall nur die Menschen an, so kann bei ihm nicht, wie bei Platon, Gott das Geschäft der Weiterausbildung solcher Geschöpfe den Gestirnen als den gewordenen Göttern übertragen und er läßt es daher ganz unberührt, daß die Sterne dies Letztere sind. Vielmehr sucht er

jenen vermeintlichen Widerspruch seines Originals dadurch auszugleichen, daß die Uebertragung jenes Geschäfts hier vielmehr an die „veränderliche Natur", d. i. die Materie, Statt findet, diese aber zu diesem Zwecke die Seelen von den Gestirnen empfängt. Dieser Ausweg zeigt zunächst schon wiederum, daß er die ausdrücklich von Platon gegebenen Bestimmungen seiner Materie wohl äußerlich aufgenommen hat, aber in das innere Wesen dieser Materie nicht eingedrungen ist, indem seinerseits er hier in die mythische, aber dabei buchstäblich von ihm geglaubte Personification derselben, abweichend von Platon, hineinfällt. Dieser Ausweg führt ihn aber auch auf eine fernere Unklarheit des Ausdrucks, wo nicht des Gedankens: denn einmal empfängt hiernach die Materie die Menschenseelen von Gott, das andere Mal von den Planeten, und zwar mit Ausnahme „der Kraft des Selbigen", und woher diese kommt, sagt der Verfasser gar nicht, doch die Consequenz seiner Darstellung führt allerdings auf die Fixsterne. Beides läßt sich freilich dahin ausgleichen, daß Gott der Materie diese Seelen von den Gestirnen her zufließen läßt, was nun aber eben ganz der ächt platonischen Anschauung widerspricht, daß die Seelen der Bewohner jedes Gestirns aus der des letzteren selbst und keines anderen hervorgehen oder, richtiger gesagt, in ihr inhäriren (Anm. 124 zu Tim.). Eine weitere Abweichung von Platon ist es endlich an dieser Stelle noch, daß bei dem Epitomator, der, wie wir sahen, mit dem Kreislauf des Selbigen und des Anderen in der Weltseele bereits nichts anzufangen wußte, hier dieser gleiche Unterschied in dem vernünftigen Theile der Menschenseele in die compactere Anschauung zweier förmlicher weiterer Theile dieses Theiles, eines besseren von der Natur des Selbigen und eines schlechteren von der des Anderen, d. h. offenbar eines erkennenden und eines bloß

vorstellenden, übergeht (p. 99 z. E., 100 z. A.). *) Bei der Lehre von den Sinneneindrücken schreibt er zunächst (C. 11) das, was Platon gemeinsame Eindrücke des ganzen Körpers nennt, einem besonderen fünften Sinne, dem des Gefühls, zu; weit erheblicher aber ist die ausdrückliche Abweichung vom Tim. §. 139 ff., mit welcher er vielmehr den Mittelpunkt in der Welt für das Unten, den Umkreis aber für das Oben erklärt, die platonische Zurückführung der Schwere auf Anziehung des Verwandten leugnet, und vielmehr alles das für schwer erklärt, was die natürliche Richtung nach dem Mittelpunkte, und für leicht, was sie nach dem Umkreise hat, kurz statt der platonischen Lehre über diesen Punkt vielmehr die des Aristoteles, De coel. II, 13. 14.; IV, 1. 3. Phys. VIII, 4., vorträgt. **) Auch die Wendung, daß der Gefühlssinn über Schwer und Leicht nur die vorläufige, die Vernunft aber eben nach dem entwickelten Gesichtspunkt die endgültige Entscheidung fälle, gehört ihm eigenthümlich an. Wie sehr nun aber durch diese Abweichung wieder die Consequenz leidet, erhellt schon aus dem in der Einl. z. Tim. S. 641 von uns Bemerkten. Bei der Behandlung der Seelenkrankheiten (Cap. 15) geht der Epitomator wiederum sehr seinen eigenen Weg. Den Gang Platons scheint er theils nicht verstanden zu haben, theils sucht er ihn eben deßhalb durch eine detaillirtere Eintheilung zu überbieten, die aber bei dem Streben nach einem äußerlichen Schematismus einen ähnlichen Mangel wirklich innerlicher Systematik an den Tag legt, wie die obige Behandlung der besonderen Arten elemen-

*) Unbegreiflich ist es, wie Martin I. 373 f. in dieser Stelle einige Dunkelheit finden und behaupten kann, daß Pseudo-Timaios den Theil der vernünftigen Seele, zu welchem die Erkenntniß gehört, ganz vergessen habe.

**) Martin II, 273 f.

tarischer Stoffe. Platon (Tim. §. 223 ff.) geht nämlich von dem Gesammtbegriff der Vernunftlosigkeit aus, den er sofort in die beiden Arten Wahnsinn und Unwissenheit zerlegt, und gibt dann erst in dritter Linie nach den drei Seelentheilen die Uebel an, die zu einer von beiden führen, und die bei den beiden niederen Theilen entweder krankhafte Reizbarkeit oder aber Erschlaffung derselben sind. Pseudo-Timaios dagegen läßt jenen Gesammtbegriff ganz fallen, führt was im Original in zweiter und dritter Reihe steht vielmehr in Einer Linie auf und gliedert es vielmehr nach fünf Seelenkräften, unbekümmert darum, wie sich diese letzteren zu den doch auch von ihm angenommenen drei (oder vier) Seelentheilen verhalten mögen. Dabei zeigt sich denn nun zunächst eine gewisse Schwäche in scharfer Unterscheidung des Materiellen und Immateriellen, indem die Stumpfheit der Sinne schon unmittelbar eine Seelenkrankheit sein soll. Ganz ähnlich hat er übrigens schon vorher Cap. 11 die bis zum Sitze der Vernunft fortgepflanzten Affectionen Empfindungen genannt, statt dessen daß Platon richtiger bloß die bis zur Seele vordringenden als solche bezeichnet. Vergeßlichkeit und Ungelehrigkeit ferner werden auseinander gerissen, und an die Stelle der letzteren tritt — Unwissenheit und Wahnsinn! Endlich unterscheidet er ὁρμητική, d. h. Willenskraft, Trieb und Vermögen nach Außen zu wirken, und παθητική, was wir durch „Gefühlsvermögen" nur unvollkommen wiederzugeben vermocht haben: es ist das Vermögen im Gegentheil Einwirkungen von Außen zu erleiden und durch sie erregt oder afficirt, zu Affecten und leidenschaftlichen Gefühlsausbrüchen, ja zu dauernden Leidenschaften selbst (denn πάθη sind Beides, Affecte und Leidenschaften) getrieben zu werden. Jeder der beiden niederen Seelentheile hat nun offenbar an diesen beiden Vermögen Antheil, und so treten denn bei dem Lokrer die Schlaffheit des ersteren

derselben und die Reizbarkeit des letzteren an die Stelle von Trübsinn und Mißmuth, Verwegenheit und Feigheit bei Platon (§. 225.). Nur beispielsweise führt denn auch der Erstere Einiges hievon als besondere Unterarten im Folgenden an, wo er, wohl um sich den Schein von Selbständigkeit zu geben, die weiteren platonischen Gedanken in einer veränderten Reihenfolge und Ausdrucksweise wiedergibt. Auch das folgende Capitel hat neben den gröbsten Zügen seines Originals (Tim. § 227 ff.) und mit Weglassung der feineren Eintheilungen desselben, und namentlich der auch hier in demselben genommenen Rücksicht auf die Dreitheilung der Seele (Tim. §. 235) das Eigenthümliche, daß, während in der platonischen Darstellung Gesundheit und Stärke des Körpers und Schärfe der Sinne in der Schönheit und dem Ebenmaße stillschweigend mit inbegriffen sind, sie dagegen hier neben der Schönheit aufgeführt und die vier Cardinaltugenden der Seele, die Platon selbst an dieser Stelle gar nicht aufführt, mit jenen vier körperlichen Vorzügen in Vergleich gesetzt werden. Der Charakter dieser Abweichung ist wieder ganz derselbe und sie bringt auch hier einen Widerspruch mit sich, daß nämlich einmal bloß die Schönheit mit Platon auf Ebenmaß zurückgeführt und dann trotzdem doch verlangt wird, die Seele solle sich ebenmäßig verhalten auch in Bezug auf die drei jenen andern drei Körpervorzügen entsprechenden Tugenden. Abgesehen von der hierin sich aussprechenden Unklarheit hat der Verfasser aber auch bereits wieder vergessen, daß er Stumpfheit der Sinne vielmehr vorher als einen geistigen Mangel bezeichnet hatte. Während endlich dem Platon die Lehre von der richtigen Pflege der Seele den Uebergang zu der von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung bahnt, so folgt ihm der Nachahmer (Cap. 17) zwar auch hierin, aber er spricht sich dabei in einer Weise aus, daß man nicht deutlich sieht, ob er, wie Martin meint,

auch selbst die Unsterblichkeit ganz und gar verwirft; jedenfalls aber will er das Dogma von der Wanderung der Schlechten in Thierleiber, das doch gerade Lehre der Altpythagoreer war, zu denen er gehören will, nur als Schreckmittel und eben so auch nur in dieser Verbindung die von Platon mit ihr in Zusammenhang gebrachte Anschauung großer Weltperioden gelten lassen, wobei es wiederum bezeichnend ist, daß bekanntlich gerade Aristoteles es war, welcher die Metempsychose eindringend bestritten hatte. Platon benutzt hier dies letztere Dogma nur als mythischen Apparat, und zwar gerade zum Zweck der Unterscheidung des Menschen von den Thieren: das ist dem Epitomator so gut wie noch vielen Neueren entgangen, und da er diese Unterscheidung nicht aus der mythischen Hülle herauszuschälen weiß, so läßt er sie, so wie eben deßhalb auch die frühere (Tim. §. 191 f.) des Menschen und Thieres von der Pflanze, lieber ganz auf sich beruhen. Wäre er wirklich das, wofür er sich ausgibt, so hätte er übrigens auch den Umstand nicht unbenutzt gelassen, daß sein Original bei jener früheren Gelegenheit gerade nach pythagoreischem Vorbild nur von der Pflanzenkost als menschlichem Nahrungsmittel spricht (s. Anm. 303 z. Tim.). Eben so wenig hat er etwas von dem Zusammenhang, welchen Platon zwischen Zeugung und Unsterblichkeit setzt, gemerkt, daher er die erstere an einem ganz andern Orte mitbehandelt als jener (s. o.). Platon pflegt sonst mit der Seelenwanderung auch die Vorstellung vom Hades zu verbinden und auszugleichen, hier läßt er die letztere fort, weil er hier, wie gesagt, mit der ersteren eben nur den obigen Zweck verknüpft; der Epitomator dagegen kann sich nicht enthalten, auch jene aus Homeros mit hineinzubringen und sich, wie es scheint, in der obigen Weise auch gegen sie auszusprechen.

Ueberhaupt kann sich der aufmerksame Leser durch die

Vergleichung der kleinen Schrift mit ihrem Originale leicht selbst davon überzeugen, daß sie gerade die eigentlich speculativen, feiner dialektischen und das Einzelne mit dem Allgemeinen verbindenden Züge des letzteren wegläßt und eben dadurch theils vielfach nebelhaft und dunkel, theils von vorwiegend bloß dogmatisch behauptendem und empirischem Charakter wird. Darin liegt nach allem Obigen wohl mehr speculative Schwäche als kluge Berechnung; letztere mag sich dagegen in der Weglassung der meisten eigenthümlich platonischen Gleichnisse, wie z. B. des von der Fischreuse (Tim. §. 195 ff.), zeigen. Dem entspricht es auch, daß es der Verfasser umgekehrt liebt, allerlei kleine Zusätze und nähere Erklärungen zu geben, in denen er etwas von empirischer Detailgelehrsamkeit an den Tag legen kann. So z. B. außer dem gelegentlich bereits Erwähnten, wenn er Cap. 4 mit Weglassung der platonischen Gliederung der Weltseele, in welcher das platonische Diagramm nur implicite mit enthalten ist, das letztere selber gibt, wodurch denn seine Darstellung wiederum an sich ganz unverständlich wird, oder wenn er Cap. 5 die Richtung der kosmischen Bewegungen statt der von Platon gewählten Bezeichnungen vielmehr deutlicher nach den Himmelsgegenden angibt, und was er eben daselbst über die Venus, die er lieber nach der Hera nennen will, und Cap. 7 über die von der Erde aus genommenen Gesichtskreise als Maß von Licht und Dunkelheit hinzufügt; wenn er ferner Cap. 8 die einfachste Bezeichnung des ungleichseitigen Elementardreiecks, daß die Hypotenuse in ihm das Doppelte der kleineren Kathete sei, ganz verschmäht und statt dessen zu der von Platon neben dieser gebrauchten Bezeichnung, daß das Quadrat der größeren Kathete das Dreifache von dem der kleineren sei, noch die weitere hinzufügt, daß der Gegenwinkel der kleinern $^1/_3$ R. und der der größern $^2/_3$ R. sei, und ferner Cap. 9 die mög-

lichen Umstellungen der Glieder einer progressiven Proportion genauer angibt, dabei aber sich selber widerspricht, indem er vorher (Cap. 3) nur von einer dreigliedrigen oder stetigen Proportion geredet hat, und wenn er unter den Arten elementarischer Stoffe die Beispiele häuft. Vielleicht möchte es Kundigeren möglich sein zu zeigen, daß er dabei auch Minerale aufführt, die zu Platons Zeit noch gar nicht bekannt waren, und so noch einen neuen Beweis für die Fälschung beizubringen. Die Leitungsadern der Sinne nennt er Poren (πόροι). Deutlicher noch als Platon sagt er, daß das Gehör der Sprache am nächsten verwandt sei, und macht den weisen Zusatz, daß der taub Geborne auch stumm sei (Cap. 11 i. A.). Von ähnlichem Schlage ist die Bemerkung, daß nur erdartige Substanzen einen Geruch geben, worüber das weit Wichtigere zu erklären vergessen wird, warum gerade Fäulniß oder ein Kochproceß (Rauch) zur Erzeugung eines solchen gehört (Cap. 11 a. E.). Die von Platon (Tim. §. 146 a. E. und dazu Anm. 254) bloß angedeutete Erklärung, daß das eigentliche Organ des Gehörs die im Ohre befindliche Luft ist, gibt er ausdrücklicher, und eben so faßt er es bestimmter in Eine Formel zusammen, daß alle anderen Farben aus Schwarz, Weiß, Glänzend und Roth erst durch Mischung entstehen (Cap. 12). Nur Schade, daß dagegen die umgekehrt von Platon ausführlich gegebene Gesichtstheorie ihm wohl wieder zu fein gewesen ist, so daß er über diesen Gegenstand zum Schaden des Ebenmaßes seiner Darstellung ein tiefes Schweigen bewahrt. In Cap. 13 zeigt seine an sich unverständliche Darstellung doch, mit dem Original zusammengehalten, ein richtiges Verständniß der platonischen Theorie des Athmens, wie sich namentlich aus seinem gelehrten Zusatz ergibt, daß die unsichtbaren Durchgänge der Luft auch die des Schweißes seien, und von den bei Platon bloß angedeuteten Analogien führt er, mit gänz-

licher Weglassung der übrigen, zwei, die des Schröpfkopfes und des Bernsteins (vgl. Anm. 322. 329. 330. z. Tim.), genauer aus. Auch durch den weiteren Zusatz, daß nicht alle Luft aus dem Körper durch jene Durchgänge ausströme, sondern ein Theil auch von der Lebenswärme verzehrt werde, sucht er sein Vorbild zu berichtigen. Albern genug ist es dagegen, wenn er die Unmöglichkeit eines leeren Raumes im lebendigen Körper noch besonders aus der stetigen Einheit des letzteren begründen zu müssen glaubt, und es erhellt daraus, daß er auch den tieferen Zusammenhang der Wegleugnung des leeren Raums mit den platonischen Grundansichten nicht wirklich begriffen hat. Bei den Krankheiten setzt er an die Stelle der vier Elemente Cap. 14 die vier ersten Grundkräfte, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit, die er schon Cap. 13 Lebenskräfte oder Lebensäußerungen (ζωτικὰς δυνάμεις) genannt hat, und auch diese Vertauschung schmeckt wenigstens nach gelehrter Deutelei, gerade wie auch Prokl. und Chalkid. sagen, die Erde sei das Princip des Trocknen, das Wasser des Feuchten, die Luft des Kalten, das Feuer des Warmen. Platon selbst hat im Gegentheil (Tim. §. 137. vgl. Anm. 238) die Feuchtigkeit zum Princip der Kälte gemacht. Auch die Abneigung desselben gegen die Medicin (Tim. §. 232 f.) theilt der Fälscher Cap. 16 nicht, läßt sich vielmehr diese Gelegenheit nicht entgehen, in einem wahrhaft trivialen Zusatz das Salböl und was dem ähnlich ist, als blut- und athemreinigendes Mittel noch besonders zu empfehlen; und von einer ähnlichen medicinischen Tendenz ist wenigstens der Vergleich (Cap. 17) von der Anwendung von Giften, wenn die Krankheit unschädlicheren Mitteln nicht weichen will.

Von ganz anderer Art ist dagegen der Schlußzusatz, daß Gott der Nemesis und den unterirdischen Rachegöttinnen die Verwaltung der Welt und die Aufsicht über die Thaten

der Menschen übertragen hat, obwohl man hier zweifelhaft sein kann, ob dies eigne Ansicht des Verfassers ist oder ob hievon das Gleiche wie von der Seelenwanderung in Thierleiber und von den großen Weltperioden gelten soll. Wäre aber auch das Letztere der Fall, so gibt es doch auch noch andere Bestandtheile der Schrift, die ans Mystische streifen. So die ihr eigenthümliche Bezeichnung der Menschen als Eintagsgeschöpfe (ἐφημέρια ζῶα) Cap. 10, so die durchgeführte des Körpers als des Gehäuses (σκέπος) der Seele; und der überirdische Ursprung der Menschenseele ist, wo nicht alt-, so doch neupythagoreische Lehre: und in dieser letzteren Richtung hin ist es auch bemerkenswerth, daß die obige, von Platon abweichende Ansicht über das Oben und Unten in der Welt auch die des Pythagoreers Philolaos gewesen zu sein scheint.

Alles zusammengerechnet, kann somit die Schrift nur als ein überarbeitender Auszug aus dem platonischen Timaios begriffen werden, und ihr Verfasser, obwohl ein nachdenkender und wohl unterrichteter Geist, zeigt doch in seinem ganzen Verfahren die deutlichen Spuren einer späteren Zeit, in welcher die eigentliche philosophische Schöpferkraft und der Sinn für tiefere Systematik und die unterscheidenden Grundlehren verschiedener Systeme bereits erloschen und von empirischer Gelehrsamkeit und logischem Formalismus so wie von einem sich wunderlich mit einander vermischenden Rationalismus, Skepticismus und Eklekticismus auf der einen und einem phantastischen Mysticismus auf der andern Seite bereits überwuchert war. Dazu stimmt es denn auch, daß der Neupythagoreer Nikomachos von Gerasa im 2. Jahrhundert n. Chr., ein — und zwar wohl jüngerer — Zeitgenosse Plutarchs, welcher Letztere diese Schrift noch nicht kennt, der Erste ist, welcher sie citirt, und sie kann daher frühestens im Anfange dieses Jahrhunderts gefälscht worden

sein. Ja sie ward auch nicht einmal von da ab schnell in weiteren Kreisen bekannt, da Platoniker, wie Maximus von Tyros oder Alkinoos, und Commentatoren oder Historiker der Philosophie wie Galenos und Diogenes von Laerte, oder skeptische Kritiker früherer Philosophen, wie Sextus der Empiriker, ihrer nicht gedenken. *) Ueber den Zweck dieser Fälschung aber sind bisher meines Wissens nur zwei Ansichten ohne eine eigentlich durchgeführte Begründung laut geworden, da die weiteren Untersuchungen über diesen Gegenstand, welche W. Anton versprochen hat, bisher leider nicht erschienen sind. Nach Martin nämlich war sie das Werk eines Skeptikers, welcher durch sie die Auctorität des Platon herabdrücken, Zweifel an dem Glauben der Pythagoreer an die Unsterblichkeit erregen und vor Allem sein Manuscript theuer an eine der großen Bibliotheken zu Alexandrien oder Pergamos verkaufen wollte. Allein Martin schränkt die Fälschungen, welche der letztgenannten Absicht ihren Ursprung verdankten, selbst auf die Zeit zwischen 300 v. Chr. und 100 n. Chr. ein, in welcher nach dem eben Bemerkten die vorliegende noch nicht wohl entstanden sein kann, und der übrige Theil dieser Ansicht ist theils zu sehr bloß auf den Schluß des Werkes gebaut, theils wäre es räthselhaft, daß, wenn ein Skeptiker der Verfasser war, dasselbe nicht gerade seinem Gesinnungsgenossen Sextus dem Empiriker bekannt und von ihm ausgebeutet worden sein sollte. Nach Ritter, Zeller **) u. A. dagegen gehört auch diese Schrift in die Classe derer, welche seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. wahrscheinlich von der neupythagoreischen

*) Man vergleiche hierüber besonders die angeführte Abhandlung von Anton.

**) Ritter, Gesch. der Phil. I, 359. Zeller, Phil. der Griech. III, 518 f.

Schule unter dem Namen älterer Pythagoreer gefälscht wurden, und dazu stimmen nicht bloß alle jene äußeren Umstände vortrefflich, sondern auch die Analogie der Schrift des angeblichen Lucaners Okellos von der Natur des Alls, welche in ähnlicher Weise die aristotelische Lehre für den Pythagoreismus in Anspruch zu nehmen sucht, und hinsichtlich der platonischen war eine solche Tendenz sogar noch mehr am Orte, da die Metaphysik dieser Schule eine Verschmelzung der platonischen Ideen- und der altpythagoreischen Zahlenlehre ist. Daß sich aber gerade von dieser eigenthümlichen Combination in diesem Auszug durchaus Nichts findet, widerspricht dieser Annahme nicht; denn das Hineinbringen derselben würde die Aufgabe sehr erschwert haben, und bei dem äußerlichen und unsystematischen Synkretismus dieser Schule, welcher vielfach ganz widersprechende pythagoreische, platonische, aristotelische und selbst stoische Lehren neben einander aufnahm, ist es erklärlich, daß man es sich bei einer solchen Gelegenheit wie die vorliegende genügen lassen konnte, auch nur eins dieser Elemente für sich hervortreten zu lassen. Und was die Bestreitung der Metempsychose anlangt, so läßt sich wenigstens der Beweis nicht führen, daß nicht diese Schule, oder mindestens ein Theil derselben, wirklich dieses Dogma verworfen hätte.

Timaios der Lokrer,

von der Weltseele und der Natur.

1. [St. III. p. 93.] Folgendes ist die Lehre Timaios des Lokrers: es gebe zwei Urgründe aller Dinge, die Vernunft und die Nothwendigkeit, jene die Urheberin Dessen, was nach festen Gesetzen, diese Dessen, was gewaltsam vermöge der in den Körpern liegenden Kräfte ins Dasein tritt. Von diesem Allen ferner trage jene erstere die Natur des Guten und den Namen der Gottheit und Urheberin des Besten an sich, Alles aber, was nur begleitend und Hülfsursache sei, sei auf die Nothwendigkeit zurückzuführen, und so gebe es insgesammt (Dreierlei), Idee, Materie und Sinnenwelt, letztere gleichsam die Sprößlingin der beiden ersteren. Und (von diesen beiden) wäre die eine immer*) seiend und unentstanden, unbeweglich, bleibend und von der Natur des Selbigen, nur dem Denken erfaßbar und das Urbild alles Dessen, was entsteht und sich in (steter) Veränderung befindet, denn so Etwas heiße Idee und schwebe als [p. 94] solche dem Denken vor; die Materie aber sei die bildsame Grundmasse, die Mutter, Amme und Erzeu-

*) ἀεὶ hinter εἶμεν geben die meisten Handschriften und nach ihnen Hermann.

gerin der dritten Wesenheit, denn sie nehme die Abdrücke (der Idee) in sich auf und präge sie gleichsam in sich aus, und so rufe sie jene ihre Sprößlinge ins Leben. Diese Materie, lehrt Timaios, sei unsichtbar, jedoch nicht unbeweglich, an sich gestalt- und formlos, aber sie nehme jede Gestalt an, und sie sei an den Körpern theilbar und von der Natur des Andern, und man nenne diese Materie auch Raum und Ort. Ihrer zwei also sind *) diese Urgründe, und unter ihnen entspricht die Idee dem Manne und Vater, die Materie aber dem Weibe und der Mutter, und das Dritte sind die Sprößlinge von beiden. So wie dies aber ihrer drei (Wesenheiten) sind, so werden sie auch durch Dreierlei aufgefaßt, die Idee durch die Vernunft auf dem Wege der Erkenntniß, die Materie aber durch einen Bastardschluß, indem sie nicht auf dem geraden (directen) Wege, sondern (nur) auf dem der Analogie erkannt wird, die Erzeugnisse (beider endlich) durch Wahrnehmung und Vorstellung.

2. Bevor noch das Weltgebäude entstand, waren also dem Gedanken nach Idee, Materie und Gott, der Werkmeister des Besseren. Da aber das Aeltere besser als das Jüngere und das Geordnete besser als das Ungeordnete ist, so beschloß Gott, weil er gut ist, und da er sah, daß die Materie zwar die Idee in sich aufnahm und sich den mannigfaltigsten Verwandlungen unterwarf, aber in ungeordneter Weise, sie zur Ordnung und aus ihren (regellos) unbestimmten Umwandlungen zu fester Bestimmtheit hinüberzuführen, auf daß die Sonderung **) der Körper (von einander) eine wohlangemessene werde und die Materie nicht (mehr)

*) ἐντί für ἐναντίαι aus den drei besten Handschriften mit Hermann.

**) ταὶ διακρίσιες für καὶ δ. nach Hermanns Verbesserung.

aufs Gerathewohl Umwandlungen eingehe. *) So bildete er denn diese Welt aus der gesammten Materie, indem er das Maß der (ewig) seienden Natur selber in sie einfügte, vermöge Dessen, daß sie alles Andere in sich faßt, als eine einige, eingeborne, vollendete, beseelte und vernünftige, denn das Beseelte und Vernünftige ist besser als das Unbeseelte und Unvernünftige, und **) als einen kugelrunden Körper, denn diese Gestalt ist vollkommener als alle andern Gestalten. Indem er sie so zum edelsten Erzeugniß machen wollte, bildete er sie (denn) zu einem gewordenen Gott, welcher durch keine andere Kraft je der Möglichkeit der Vernichtung ausgesetzt sein sollte, als durch den Gott, welcher ihn zusammengefügt, wenn etwa dieser einmal ihn wieder auflösen wollte; allein Einer, der gut ist, wird nimmer auf die Zerstörung seines schönsten Erzeugnisses hinarbeiten ***) wollen, und die Welt bleibt daher, da sie dies ist, unzerstörbar und unvergänglich und selig. Sie ist das beste von allem Gewordenen, weil sie durch den besten Urheber ward, welcher dabei nicht auf Urbilder hinblickte, die von Menschenhänden gemacht sind, sondern auf die Idee und das begriffliche Sein, und [p. 95] weil er diesen seine Schöpfung genau nachgebildet hat, so wird sie eben dadurch durchaus schön und unübertrefflich. Und stets vollendet ist sie, so weit etwas Sinnliches dies sein kann, weil auch jenes ihr Urbild alle lebendigen Wesen im Bereiche der begrifflichen Welt in sich faßt und nichts Anderes, was außerhalb seiner wäre, zurückgelassen hat, vielmehr das voll-

*) δέχοιτο statt δέχοιντο aus den drei besten Handschriften mit Hermann.

**) καὶ vor σφαιροειδὲς aus den drei besten Handschriften mit Hermann.

***) ὁρμᾶν aus den meisten und besseren Handschriften mit Hermann.

ständige Maß der Gedankenwelt eben so ist, wie dieses All das der Sinnenwelt.

3. Da sie aber ein Körper und sichtbar und fühlbar ist, so sind ihr Erde und Feuer und was zwischen beiden in der Mitte liegt, Luft und Wasser, zugetheilt worden. Und zwar besteht sie aus vollständigen Körpern, welche ganz in ihr enthalten sind, so daß nirgends ein Theil derselben außer ihr zurückgeblieben ist, auf daß der Leib des Alls ganz sich selbst genügend sei, unverletzbar für Verletzungen von außen her, denn es gab nichts Anderes als diese (vier Wesenheiten), aber auch von innen. Denn nach dem vortrefflichsten gegenseitigen Verhältniß sind dieselben zusammengefügt, so daß die Kraftäußerung von allen die gleiche ist und nicht der eine Theil den andern überwältigt oder von ihm überwältigt wird, und in Folge dessen dies Zuwachs und jenes Abnahme erfährt, vielmehr (Alles) in unauflöslicher Harmonie jenem besten Verhältnisse gemäß verharrt. Wenn nämlich von drei beliebigen Gliedern auch ihre Abstände im gleichen Verhältnisse zu einander stehen, dann sehen wir gleichsam im Kreise herum das mittlere zu dem ersten sich eben so verhalten, wie das dritte zu ihm selber, und eben so auch in umgekehrter Reihenfolge,*) wenn man bei derselben die Stellung und Ordnung der Glieder beibehält. Ein solches Verhältniß nun anders als mit einem Gleichmaß von Kräften darzustellen, ist einem Jeden unmöglich, vortrefflich dagegen geht es nach Gestalt und Bewegung von Statten, sobald in ersterer Beziehung das Ganze eine Kugel bildet, so daß es überall sich selber gleich ist und alle übrigen verwandten Gestalten in sich aufzunehmen vermag, und in letzterer Hinsicht einen Kreislauf der

*) κἀνάπαλιν für κἂν πάλιν verbesserte de Gelder unter Hermann's Beistimmung.

Verwandlungen durch alle Ewigkeit (in sich) darstellt. Allein die Kugel ferner vermag es, in Ruhe wie in Bewegung stets in dem gleichen Raume harmonisch zu verharren, so daß sie ihn niemals verläßt, noch in einen anderen Ort übergeht, weil sie überall von ihrem Mittelpunkte gleich weit absteht, und da sie auf das Genaueste ganz glatt an ihrer äußeren Oberfläche ist, so bedarf sie der sterblichen Werkzeuge nicht, welche allen übrigen lebenden Wesen zum Gebrauche angefügt und angesetzt sind.

4. Die Seele der Welt aber fügte Gott von ihrer Mitte aus in sie ein und leitete dieselbe ihr auch von außen zu, indem er sie ganz in dieselbe einhüllte, und zwar bereitete er dieselbe als eine Mischung aus der untheilbaren Gestaltung und der theilbaren Wesenheit, so daß sie zu einem aus diesen beiden eng [p. 96] verbundenen Ganzen ward, zu welchem er sodann zwei Kräfte als Principien der Bewegung hinzumischte, nämlich der des Selbigen und der des Anderen, welche letztere schwer beizumischen war und deren Beifügung ihm daher nicht eben leicht von Statten ging. Folgende Verhältnisse aber sind sämmtlich nach harmonischen Zahlen in der Mischung vorhanden, und zwar hat Gott dieselben gemäß seiner Einsicht gebührenderweise unter sie vertheilt, so daß es nicht unerkannt bleiben konnte, aus welchen Theilen und mit welchen Mitteln sie zusammengesetzt ist. Gott bildete sie nicht später als die körperliche Wesenheit, wie wir behaupten, denn das Frühere ist das Ehrwürdigere sowohl der Kraft als der Zeit nach, sondern er machte sie zu der älteren, und dabei nahm er denn zunächst als die erste Grundeinheit (einen Theil) von ihr ab, welcher aus vier Einheiten, zu achtmal Zehn und dreimal Hundert bestand.*) Von diesem aber das Zweifache und Dreifache herauszubringen war

*) οὐσαν nach den Handschriften mit Hermann.

leichter, nachdem das erste Glied festgestellt war, und so kommen nothwendig im Ganzen mit den Ausfüllungen von*) $^9/_8$ sechsunddreißig Glieder und die Gesammtzahl 114,695**) heraus. Die einzelnen Glieder aber sind folgende:***)

	(1)	(2)	(3)	Limma.	(4)	(5)	(6)	(7)	Limma.
1)	384.	432.	486.		512.	576.	648.	729.	
	(8)	(9)	(10)	Limma.	(11)				
2) Das 2fache v. 1:	768.	864.	972.		1024.				
	(12)	(13)	(14)	Limma.					
3) Das 3fache v. 1:	1152.	1296.	1458.						
					Apotome.				
					Diesis. †) 2187.				Limma.
	(15)	(16)	(17)	Limma.	(18)	(19)	(20)	(21)	Limma.
4) Das 4fache v. 1:	1536.	1728.	1944.		2048.	2304.	2592.	2916.	
									Apotome.
	(22)								

*) Daß καὶ hinter πληρώμασι unstatthaft sei, hat bereits Hermann erkannt („ipsa enim ἐπόγδοα sunt πληρώματα"), obwohl er es im Text hat stehen lassen und nicht einmal in Parenthese geschlossen hat.

**) μυριάδων für μυριάδας hat Hermann aus Cod. Vat. mit Recht geschrieben.

***) Vgl. Anm. 61—65 zu Timaios. Der Verfasser der vorliegenden Schrift gibt im Folgenden das platonische Diagramm, und zwar in ganzen Zahlen. Man kann sich leicht überzeugen, daß die Zahlenreihe ganz die a. a. O. Anm. 63 gegebene ist, mit Wegschaffung der Brüche, weßhalb denn hier das Anfangsglied der Reihe nicht 1, sondern 384 ist. Nur ist die Zahl 6,144 eingeschaltet, weil sie als τετράκις διὰ πασῶν wichtig ist, und demgemäß auch 2,187, wodurch zweimal Limma, Apotome, Limma entsteht. S. Böckh, Weltf. S. 78. Viele Handschriften, Ficinus und die meisten Ausgaben nach Stephanus haben übrigens das Diagramm gar nicht, andere Codd. erst am Schlusse. Weßhalb es aber gerade hier einzufügen ist, darüber s. Hermanns Vorrede.

†) D. i. Viertelton.

5) Das 8fache v. 1: 3072.					Diesis. 6561.				Limma.
	(23)	(24)	(25)	Limma.	(26)	(27)	(28)	Limma.	(29)
6) Das 9fache v. 1:	3456.	3888.	4374.		4608.	5184.	5832.		6144.
	(30)	(31)	(32)	Limma.	(33)				
v. 2:	6912.	7776.	8748.		9216.				
	(34)								

7) Das 27fache v. 1: 10368.

(und dies macht eben im Ganzen) 114695. Etwa in dieser Weise also theilte Gott die Seele des Alls.

5. Den ewigen Gott nun vermag allein die Vernunft zu schauen, den Urheber und Erzeuger aller dieser Dinge; den erzeugten Gott aber sehen wir mit den Augen, diese unsere Welt und ihre Theile, so viel deren am Himmel sind, jene Himmelskörper, welche von zwiefacher Art sind, so daß die einen der Natur des Selbigen, die anderen aber der des Anderen angehören. Von ihnen führen die (ersteren) nach außen zu gelegenen Alles, was in ihnen enthalten ist, von Osten nach Westen zu in der täglichen*) Bewegung (herum), die inneren, der Natur des Anderen angehörigen, gehen zwar von Abend nach Morgen zu auf und haben so ihre eigene Bewegung für sich selbst, aber sie werden nebenbei zugleich von dem Umlaufe des Selbigen mit herumgezogen, welcher eine größere Kraft im Weltgebäude hat. Der Umschwung des Anderen aber ist nach harmonischen Verhältnissen gegliedert und so in sieben Kreise geordnet. Und zwar beschreibt der Mond, welcher der Erde am nächsten ist, den Monatsumlauf, die Sonne aber, welche auf ihn folgt, vollendet in der Zeit eines Jahres ihren Kreislauf. Zwei (Sterne) sodann laufen eben so schnell als die Sonne, der des Hermes (Merkur) und der der Hera, welchen man

*) τὰν καθ' ἁμέραν für τὰν καθ' ἅπαν nach Hermanns Verbesserung.

gewöhnlich den der Aphrodite (Venus) und Morgenstern zu nennen pflegt. Denn die Hirten und der große Haufe aller Art verstehen sich nicht auf die heilige Sternkunde und kennen die Verhältnisse des Aufgangs (der Gestirne) am Abend und am Morgen nicht; denn derselbe Stern ist bald Abendstern, wenn er nämlich der Sonne so weit folgt, daß er nicht von ihrem Glanze verdunkelt wird, und bald Morgenstern, wenn [p. 97] er ihr voraufgeht und vor ihr gegen Tagesanbruch aufgeht. So wird denn oft zwar die Venus der Morgenstern durch ihr Zusammentreffen mit der Sonne, jedoch nicht immer, sondern auch viele von den Fixsternen und viele von den Wandelsternen (können dies werden), denn jeder größere Stern, welcher (gerade) vor der Sonne in den Gesichtskreis tritt, verkündet den Tag. Die andern drei (Planeten), der des Ares (Mars), des Zeus (Jupiter) und Kronos (Saturn), aber haben ihre besondere Geschwindigkeit und ungleiche Jahre, und sie vollenden ihren Lauf, indem sie sich einholen *) und Lichtwechsel, Verbergungen und Verdunklungen (unter einander) hervorrufen und ihren fest bestimmten Auf- und Untergang haben. Dazu zeigen sie auch noch einen sichtbaren Lichtwechsel am Morgen und am Abend je nach dem Stande der Sonne, welche den Morgen hervorruft durch ihren Lauf von Osten nach Westen und die Nacht dagegen durch ihre Bewegung von Westen nach Osten hervorbringt, sofern sie nämlich von dem Umschwunge des Selbigen (mit) herumgeführt wird, das Jahr aber vermöge ihrer eigenthümlichen Bewegung. Aus diesen ihrer zwei Bewegungen heraus entwickelt sie denn einen schraubenförmigen Umlauf, indem sie zwar während der Zeit Eines Tages nach Einer Richtung hin fortgeht, aber von dem Umkreise der Fixsterne

*) περικαταλάψιας für περικαταλάμψιας aus den drei besten Handschriften mit Hermann.

während eines jeden Nacht- und Tagumlaufes mit herumgezogen wird.

6. Diese Umläufe nennt man nun die Theile der Zeit, welche ersteren*) Gott mit der Welt schuf, denn vor der Welt gab es keine Gestirne und deßhalb auch kein Jahr und keine Jahreszeiten, nach welchen diese entstandene Zeit gemessen wird. Sie ist aber ein Bild der ungewordenen Zeit, welche wir auch Ewigkeit nennen, denn gleichwie diese unsere Welt nach einem ewigen Urbilde, nämlich der idealen Welt, geschaffen wurde, so **) ward auch diese unsere Zeit mit der Welt gleichsam ***) nach dem Urbilde der Ewigkeit gebildet.

7. Die Erde aber, in der Mitte (des Alls) befestigt, wird der Herd der Götter und das Maß †) von Licht ††) und Finsterniß und die Erzeugerin des Unter- und Aufgangs (der Gestirne) vermöge des Einschnittes der Gesichtskreise, welche †††) wir eben nach dem Anblick von der Erde aus und dem Einfallen in denselben beschreiben. Sie ist der älteste von den Körpern im Weltall, und nie wurde Wasser ohne Erde hervorgebracht, noch auch wiederum Luft

*) ἅς für ὅν mit Hermann aus den drei besten Codd.

) und *) οὕτως ὡς haben alle Handschriften mit Ausnahme des freilich guten Paris. I, nach welchem Bekker οὕτως ausgelassen hat.

†) Hermann ὥρος nach Valckenaers Conjectur (bei de Gelder) „die Wächterin", vgl. Tim. §. 64; aber das handschriftliche ὅρος empfiehlt sich durch die folgenden Worte, und der Epitomator braucht hier ja dem Originale nicht so genau gefolgt zu sein, so wie denn eben diese zunächst folgenden Worte ein Zusatz des Ersteren aus eigenen Mitteln sind. S. d. Einl. S. 935 f.

††) Die Handschriften haben nicht ἀμέρας, sondern ἀγός. Hermann hat das Erstere noch im Text, vermuthet aber nachträglich wohl mit Recht αὐγᾶς.

†††) Nach Hermann ὥς — περιγράφομεν, s. dessen Vorrede.

ohne Feuchtigkeiten, und das Feuer endlich würde ohne Feuchtigkeit und eine Materie, welche von ihm entzündet werden kann, nimmer bestehen, und so ist denn die Erde als die feste Wurzel und Grundlage von Allem *) hingestellt, die für die Erhaltung von Allem den Ausschlag gibt. Urgründe des Gewordenen nun sind als Substrat die Materie und als formende Kraft die Idee, und die Sprößlinge von ihnen (beiden) sind die Körper, Erde, Wasser, Luft und Feuer, deren Erzeugung [p. 98] folgende ist.

8. Jeder Körper besteht aus Flächen, dieser (Weltkörper) aber aus Dreiecken, von denen die eine Art rechtwinklig, gleichschenklig und die Hälfte eines Quadrates, die andere aber ungleichseitig ist, und zwar so, daß das Quadrat der größeren (Kathete) das Dreifache von dem der kleineren ist. Der kleinste Winkel in diesem Dreieck aber ist ein Drittel eines rechten, und das Doppelte von ihm der mittlere, der größte aber ist ein rechter und somit das Anderthalbfache des mittlern und das Dreifache des kleinsten. Dieses Dreieck ist nämlich die Hälfte eines gleichseitigen Dreiecks (und entsteht), indem dieses durch ein Loth von der Spitze auf die Grundlinie in zwei gleiche Theile geschnitten wird. Rechtwinklig nun sind so beide (Dreiecke), aber in dem einen sind die beiden Seiten, welche den rechten Winkel bilden, allein gleich, in dem andern alle drei ungleich. Das eine möge daher das gleichschenklige heißen, nämlich jenes, welches die Hälfte eines Quadrates ist, und von ihm nimmt die Zusammensetzung der Erde ihren Ursprung. Denn aus ihm entstehe (lehrt Timaios) das Quadrat, welches aus vier Halbquadraten zusammengesetzt ist,**) aus dem Quadrat aber der Kubus,

*) *τῶν ἄλλων* hinter *βάσις* hat Bekker aus einigen minder guten Handschriften eingefügt, de Gelder und Hermann mit Recht wieder herausgeworfen.

**) *συντεθειμένον* nach de Gelder und Hermann.

der unbeweglichste und in jedem Betracht feste(ste) Körper, welcher sechs Grundflächen und acht Ecken hat. Demgemäß ist die Erde am schwersten und schwerbeweglich und ein Körper, der sich nicht in andere umwandeln kann, weil er ganz untheilhaftig der andern Art von Dreiecken ist. Denn die Erde allein hat als ihr eignes Element das halbquadratische, dies (andere) aber ist das Element der andern Körper, des Feuers, der Luft, des Wassers. Denn wenn man sechsmal das Dreieck, welches die Hälfte des (gleichseitigen) Dreiecks ist, zusammensetzt, so entsteht aus ihm (wiederum) ein gleichseitiges, aus welchem sich die Pyramide bildet, welche vier Grundflächen und eben so viel Ecken hat, die Grundgestalt des Feuers, welches daher am beweglichsten ist und aus den kleinsten Theilen besteht; sodann das Oktaeder, welches acht Grundflächen und sechs Ecken hat, der Grundbestandtheil der Luft; zum Dritten aber das Ikosaeder von zwanzig Grundflächen und zwölf Ecken, der Grundbestandtheil des Wassers, welches (so) die größten Theile hat und am schwersten ist. Diese aus demselben Element zusammengesetzten (Körper) verwandeln sich in einander. Das Dodekaeder aber stellte Gott als Bild des Alls hin, weil es der Kugel am nächsten kommt. Das Feuer nun dringt wegen der Kleinheit seiner Theile durch Alles hindurch, die Luft durch alles Andere mit Ausnahme des Feuers, das Wasser durch die Erde. Alles nun ist voll und hat nichts Leeres (in sich) zurückgelassen. Es wird aber durch den Umschwung des Weltalls herumgetrieben und reibt so auf einander drängend sich wechselseitig auf, und gewährt so einen unaufhörlichen Wechsel von Entstehen und Vergehen.

9. Mit Benutzung dieser (Substanzen) nun rüstete Gott diese unsere Welt aus, welche fühlbar durch die Erde und sichtbar [p. 99] durch das Feuer ward, welches die beiden äußeren Glieder sind, durch Luft und Wasser aber verband er sie unter einander mit dem

stärksten Bande, der Proportion, welche sowohl sich selbst als auch das von ihr Beherrschte zusammenzuhalten vermag. Wenn nun das (von ihr) Verbundene eine Fläche wäre, so würde Ein Mittelglied genügen, wenn es nun aber doch ein Körper ist, so wird es zweier bedürfen. Und so fügte er denn durch zwei Mittelglieder die beiden äußeren Glieder zusammen, auf daß sich, so wie das Feuer zur Luft, so die Luft zum Wasser und das Wasser zur Erde und, mit Versetzung (der Mittelglieder), wie das Feuer zum Wasser so die Luft zur Erde, und umgekehrt, wie die Erde zum Wasser so das Wasser zur Luft und die Luft zum Feuer und, mit Versetzung (der Mittelglieder), wie die Erde zur Luft so das Wasser zum Feuer verhalte; und da nun so alle diese Körper im Gleichgewicht der Kraft stehen, so können auch (alle) ihre Verhältnisse sich gleichermaßen geltend machen. Eine einige nun ist diese unsere Welt durch das göttliche Band der Proportion, jeder der Körper aber hat viele Arten, das Feuer die Flamme, das Licht und den Glanz, vermöge der ungleichen Größe der in jeder derselben enthaltenen Dreiecke, und eben hiernach zerfällt auch die Luft in die reine und trockene und in die feuchte und neblige Art, und das Wasser ist theils flüssig, theils erstarrt, wohin Schnee, Reif, Hagel und Eis gehören, und auch die Feuchtigkeit ist theils flüssig, wie Honig, Oel, theils fest, wie Pech, Wachs; Arten fester Körper endlich sind die zähflüssigen, Gold, Silber, Erz, Zinn, Blei, Eisen (?), und die zerbrechlichen, Schwefel, Asphalt, Laugensalz, Salz, Alaun und die verwandten steinartigen Massen. *)

10. Nach der Zusammenfügung der Welt setzte Gott die Erzeugung sterblicher lebendiger Geschöpfe ins Werk, damit die

*) Diese Uebersetzung von λίθοι rechtfertigt sich aus dem zu Tim §. 132. S. 786 Anm. Gesagten.

Welt vollständig werde, indem sie so völlig ihrem Urbilde nachgebildet worden. Die menschliche Seele nun mischte er aus denselben Principien und Kräften *) und vertheilte sie nach denselben Verhältnissen (wie die Weltseele), worauf er sie der veränderlichen Natur übergab, und diese trat nunmehr an seine Stelle in der Bildung sterblicher lebendiger Eintagsgeschöpfe, deren Seelen sie dergestalt ihnen einfügte, daß sie ihr theils vom Monde, theils von der Sonne, theils von den anderen Wandelsternen zuflossen innerhalb des Bereiches des Anderen, mit Ausnahme von der Kraft des Selbigen allein, welche sie dem vernünftigen Theile zumischte als ein Abbild der Weisheit für diese beglückten Geschöpfe. Denn von der menschlichen Seele ist der eine Theil verständig und vernünftig, der andere aber verstandes- und vernunftlos, und von dem vernünftigen stammt (wiederum) der edlere Theil aus der Natur des Selbigen, der schlechtere aber aus der des Anderen. Beiden aber ward ihr Sitz im Kopfe angewiesen, **) so daß die anderen Theile der Seele und des Körpers diesem dienen, welcher gleichsam der Obertheil dieses ganzen Gebäudes ist; [p. 100] von dem vernunftlosen Theile aber hat der willenskräftige seinen Sitz im Herzen, der begehrliche aber in der Leber erhalten. Der Grundstoff des Körpers und die Wurzel des Markes aber sei das Gehirn, von welchem die Leitung (des Ganzen) ausgeht. Von diesem aber ströme gleichsam wie ein Ausfluß das übrige (Mark) durch die Rückenwirbel, von wo es sich in den Samen und in den Fötus vertheile. Die Knochen aber seien die Umhegung des Markes, deren Decke und Umhüllung aber das Fleisch, und mit den Sehnen verflecht Gott die Glieder zum Zwecke der Bewegung, von den Ein-

*) Nämlich bewegenden Kräften, s. Cap. 4 i. A.
**) ἱδρυμένον Hermann aus Paris. M.

geweiden aber dient der eine Theil zur Ernährung, der andere zur Erhaltung.

11. Von den von außen kommenden Bewegungen nun ferner seien die, welche bis zum Sitze der Vernunft sich fortpflanzen, Empfindungen, die aber, welche nicht in die Auffassung fallen, unempfindlich, sei es dadurch, daß die Körper, welche sie erleiden, von allzu erdiger Art, oder daß die Bewegungen zu schwach sind. Alle die nun von ihnen, welche die natürliche Beschaffenheit verrücken, sind schmerzlich, und alle die dagegen, welche sie wieder zu sich selbst zurückführen, heißen Freuden. Von den Empfindungen und Wahrnehmungen aber habe uns Gott das Gesicht verliehen zum Anschauen der Himmelskörper und zur Aneignung der Erkenntniß, das Gehör aber machte er fähig zur Aufnahme von Worten und Tönen, und wenn daher der Mensch desselben von seiner Geburt an beraubt ist, so wird er auch nicht zu sprechen im Stande sein, und deßhalb sagt man denn auch, daß diese Sinnesempfindung mit der Sprache am nächsten verwandt ist. Alles aber, was körperlicher Eindruck heißt, erschließt sich dem Gefühlssinne, zum Theil aber gibt dabei die räumliche Richtung den Ausschlag. Denn das Gefühl entscheidet über die Lebensäußerungen, Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit, Glätte, Rauhheit, Nachgiebiges, Widerhaltiges, Weiches und Hartes; über Schwer und Leicht aber fällt das Gefühl zwar eine vorläufige Entscheidung, aber die Vernunft bestimmt es (genauer) nach der Neigung zur Mitte hin und von der Mitte weg. Unten und Mitte nämlich gilt als Dasselbe, denn der Mittelpunkt der Kugel das ist das Unten, Das aber, was über ihn hinaus liegt bis zum Umkreise hin, das Oben. Das Warme nun scheint aus kleinen Theilen zu bestehen und eine ausdehnende Kraft auf die Körper auszuüben, das Kalte aber hat große Theile und hat die Eigenschaft, die Poren zusammenzuziehen. Die Geschmackseindrücke gleichen denen des Gefühls. Denn je nach Zusammenziehung und Ausdehnung und überdies je nach dem, ob der Gegenstand so beschaffen ist, daß die Poren ihm den Durchgang verstatten, und je nach der verschiedenen Gestalt, nämlich je nachdem Etwas rauh oder glatt ist, erscheint es, wenn es die Zunge auflöst und abwäscht, herbe, wenn es diese Wirkung aber nur in einem mäßigen Grade ausübt, salzig, wenn es endlich das Fleisch [p. 101] austrocknet und zersetzt, scharf; was aber im Gegentheil glatt und süß ist, verwandelt sich in Nahrungssaft. Besondere Arten des Geruchs dagegen unterscheidet man nicht; denn da sie durch enge Poren hindurchgehen, welche der Zusammenziehung und Ausdehnung zu wenig nachgeben, so sei nur in Folge von Fäulniß oder vom Kochen von Erde oder erdartigen Substanzen Dies wohl- und Jenes übelriechend.

12. Der Laut ist eine Schwingung in der Luft, welche zur Seele durch die Ohren dringt, deren Poren bis zur Leber fortlaufen, und in diesen befindet sich wiederum *) ein Luftzug, dessen Bewegung das Gehör ist. Die schnelle Bewegung des Lautes (Schalles) und des Gehörs gibt einen hohen, die langsame einen tiefen, die gemäßigte einen mittleren und die starke und auseinander gehende einen lauten, die schwache und zusammengehaltene einen leisen Ton. Die, welche nach den musikalischen Gesetzen geordnet ist, klingt harmonisch, die aber, welche ungeregelt und unverhältnißmäßig ist, mißtönend und disharmonisch. Die vierte Gattung von Empfindungen endlich hat die meisten und mannigfaltigsten Arten, man nennt sie aber die Gesichtseindrücke, zu welchen die mannigfaltigen und tausendfach verschieden schattirten Farben gehören, doch gibt

*) ἐν αὐτούτοις haben die Handschriften, Hermann im Text ἐν δ' αὖ τούτοις, ist jedoch zu vermuthen geneigt, daß ἔν τ' αὐτοῖς das Richtige sei.

es vier Grundfarben, Weiß, Schwarz, Glänzend, Roth, denn alle andern entstehen aus der Mischung von diesen. Das Weiße nun dehnt die Gesichtsweite aus, das Schwarze aber zieht sie zusammen, gleich wie das Warme auf das Gefühl ausdehnend, das Kalte aber mit zusammenziehender Kraft, und das Herbe von Natur auf den Geschmack zusammenziehend, das Saure aber zersetzend einwirkt.

13. Ernährt aber werde dies Gehäuse der luftathmenden Geschöpfe und zusammengehalten dadurch, daß der Nahrungsstoff durch die Adern in die ganze Masse des Körpers zufließend vertheilt, indem er so wie durch Kanäle hindurchgeführt und vom Athem befeuchtet werde, welcher ihn zersetzt und an sein Ziel bringt. Der Athmungsproceß aber geht dadurch von Statten, daß es nichts Leeres in der Welt gibt, indem so (immer wieder neue) Luft hinzuströmt und angezogen wird an die Stelle derjenigen, welche durch unsichtbare Ausgänge ausströmt, durch welche auch der Schweiß herausgetritt, und zum Theil auch derjenigen, welche von der Lebenswärme verzehrt wird, und es ist nun nothwendig, daß gerade so viele wieder zugeführt wird, als abgegangen ist, oder aber, daß doch eine Leere eintritt, was eben unmöglich ist; denn nicht wäre ja zusammenhängend und Eins das lebendige Wesen, wenn sein körperliches Gehäuse vom leeren Raume durchdrungen wäre. Die gleiche Veranstaltung findet nun aber auch bei den unbeseelten Dingen nach der Analogie des Athmungsprocesses Statt, denn der Schröpfkopf und der Bernstein sind Analogien desselben. [p. 102] Nämlich es strömt durch den Körper die Luft nach Außen hinaus und wird vermöge des Einathmens durch Mund und Nase wieder hineingeführt, und dann wie im Wechsel von Ebbe und Flut wieder in den Körper verbreitet, und dieser dehnt sich in Folge der Ausströmungen aus. Der Schröpfkopf aber zieht, wenn die Luft vom

Feuer verzehrt ist, die Feuchtigkeit, und der Bernstein, wenn die Luft von ihm ausgeschieden ist, ähnliche Körper an.

14. Aller Nahrungsstoff aber wird vom Herzen als Wurzel und von der Bauchhöhle als Quelle dem Leibe zugeführt, und so heißt es denn auch, wenn dieser reichlichern Zufluß als Abfluß bekommt, Wachsthum, wenn geringeren, Hinschwinden, und die Blüte des Mannesalters ist die Grenze dieser (beiden Zustände) und wird an der Gleichheit des Ab- und Zuflusses erkannt. So bald sich aber die Bänder des Gefüges lösen, wenn dem Athem oder dem Nahrungssafte kein Durchgang mehr zu Gebote steht,*) stirbt das lebendige Geschöpf. Vielfache Geschicke sind die Ursachen von Leben und Tod, Eine Art derselben aber wird Krankheit genannt. Ursache von Krankheiten aber sind Unverhältnißmäßigkeiten in den ersten Grundkräften, wenn nämlich Uebermaß oder Mangel von diesen einfachen Kräften, Wärme oder Kälte oder Feuchtigkeit oder Trockenheit, Statt findet, nächst dem die Veränderungen und Umwandlungen des Blutes in Folge von Verderbniß desselben und die Verschlechterung des Fleisches durch Zersetzung desselben, wenn in Folge der Uebergänge in Scharfes, Saures oder Salziges (solche) Blutumwandlungen und Fäulniß des Fleisches eintreten. Denn von da her stammt die Erzeugung von Galle und Schleim, welches krankhafte Säfte und verfaulte Flüssigkeiten sind, ohnmächtig, wenn ihr Sitz nicht in der Tiefe, bedenklich aber, wenn ihr Ursprung von den Knochen ausgeht, und zerstörend, wenn sie aus dem Marke hervorgehen. Die letzte (Ursache) von Krankheiten endlich sind Luft, Galle, Schleim, wenn sie im Uebermaß vorhanden sind und in Gegenden einströmen, in welche sie nicht gehören, oder in die edleren

*) *δίοδος πνεύματι ἢ τροφῇ διαδιδῶται* Hermann nach den Handschriften, s. dessen Vorrede.

Theile (des Körpers). Denn dann nehmen sie den besseren (Säften) ihren Platz weg und vertreiben das, was dahin gehört und setzen dann sich (selbst) dort fest und verschlechtern so den Körper und lösen denselben in ihre Materie auf.

15. Das sind denn die Leiden des Körpers, und aus ihnen gehen viele der Seele hervor, die einen dieser, die andern jener Kräfte, die der Empfindungskraft: Stumpfheit der Sinne, die der Gedächtnißkraft: Vergeßlichkeit, die des Willensvermögens: Geistesträgheit und Schlaffheit, die des Gefühlsvermögens: wilde Affecte (oder leidenschaftliche Gefühlsausbrüche) und rasende Wuth, die der Denkkraft: Unwissenheit und Wahnsinn. Die Ursachen aller Untugend aber sind Lust und Unlust, Begierde und Furcht, welche vom Körper ausgehen, sich aber der Seele beimischen und mit mannigfachen Namen bezeichnet werden, denn zügellose Liebestriebe und Liebessehnsucht und Liebesverlangen und [p. 103] heftiger Unwille und starker Zorn und ein buntes Gewirr von Begierden und maßlose Lust gehören hierher. Kurz, sich kraftlos *) gegen die Leidenschaften zu verhalten und von ihnen beherrschen zu lassen, das ist die Grenze zwischen Tugend und Laster, denn zügellos in ihnen oder aber ihrer mächtig sein versetzt uns in den richtigen oder aber verkehrten Seelenzustand. Zu solchen Trieben können viel die Mischungsverhältnisse unserer Körper beitragen, je nachdem sie Schärfe oder Hitze in sich enthalten oder von leicht veränderlichem Charakter sind und (so) uns in Trübsinn, Wollust und Ungestüm versetzen, und einzelne an Flüssen leidende (Körper-) Theile erregen beißende Schmerzen und bringen die Erscheinungen von Körpern zu Wege, die mehr entzündet als gesund sind, wodurch

*) ἀτόνως für ἀτόπως nach Hermanns Verbesserung.

denn Mißmuth, Vergeßlichkeit, Geistesverwirrung und krankhafte Aufregung erzeugt werden.

16. Mächtig sind ferner die Sitten, in denen man im Staate oder Hause auferzogen ist, und die tägliche Lebensweise, welche entweder die Seele schwächt oder aber sie zur Abwehr kräftigt. Denn ein Leben im Freien, einfache Nahrung, Leibesübungen und der Charakter unserer Umgebung üben den größten Einfluß zur Tugend wie zur Schlechtigkeit. Und diese Ursachen werden mehr von unsern Eltern und unsern (körperlichen) Bestandtheilen herbeigeführt, als von uns (selber), soweit nicht unsere (eigne) Trägheit dabei mitwirkt, indem wir es an der gebürenden Thätigkeit ermangeln lassen. Soll das lebendige Wesen ein richtiges Verhalten äußern, so muß der Körper die ihm zukommenden Vorzüge besitzen, Gesundheit, Schärfe der Sinne, Stärke und Schönheit. Grundlage der Schönheit aber ist das Ebenmaß sowohl seiner Theile an sich, als auch seiner selbst im Verhältniß zur Seele, denn die Natur hat dies Gehäuse gleichsam zum Werkzeuge zusammengefügt um den Grundlagen des Lebens zu dienen und mit ihnen im Einklange zu stehen. Es muß aber auch die Seele sich ebenmäßig verhalten in Bezug auf die entsprechenden Vorzüge und Tugenden, in Bezug auf Besonnenheit eben so wie der Körper in Bezug auf Gesundheit, in Bezug auf Einsicht wie er auf Schärfe der Sinne, auf Tapferkeit wie er auf Kraft und Stärke, auf Gerechtigkeit wie er auf Schönheit. Die Ausgangspunkte zu diesem Allen sind Gabe der Natur, ihr Verlauf und Ziel aber hängt von unserer Sorgfalt ab, nämlich in Bezug auf den Körper von Turnübungen und Heilkunst, in Betreff der Seele aber von Erziehung und wissenschaftlicher Bildung. Denn dies sind die Mittel, Körper und Seele zu nähren und zu stählen, Anstrengungen und Uebungen und Rein-

heit der Lebensweise, theils auch Arzneimittel und Schelte und Schläge als Zuchtmittel der Seele. Denn sie stärken, indem sie durch Aufmunterung das Streben [p. 104] erwecken und ihm den Antrieb geben zu gebürendem Handeln. Salböl und die hiemit am nächsten verwandten Heilmittel sind am geeignetsten dazu, den Körper zu pflegen und machen, indem sie Alles in ihm in den besten Einklang bringen, das Blut rein und bringen den Athem in Fluß, so daß, wenn auch irgend ein Krankheitsstoff (im Körper) sich bildet, doch die Kräfte des Bluts und des Athems durch die empfangene Stärkung seiner Herr zu werden vermögen.

17. Musik und ihre Oberleiterin, die Philosophie, aber, welche von den Göttern und den Gesetzen zum Halt der Seele bestimmt sind, gewöhnen und überreden und theilweise zwingen sie auch den unvernünftigen Theil der Vernunft zu gehorchen und von den beiden Bestandtheilen desselben den Muth milde zu sein und die Begierde sich ruhig zu verhalten, so daß sie nicht ohne (den Befehl der) Vernunft sich in Bewegung setzt, jedoch auch nicht unbewegt bleibt, wenn die Vernunft zur Thätigkeit oder zum Genusse auffordert. Denn das ist der Maßstab der Besonnenheit: Folgsamkeit und Beharrlichkeit. Verstand und das Ehrwürdigste von Allem, die Wissenschaft, haben uns von falschen Vorstellungen gereinigt und uns die (richtige) Erkenntniß eingeflößt, indem sie unsern Geist aus großer Unwissenheit emporriefen und uns den Anblick des Göttlichen eröffneten, und im Göttlichen zu leben mit Zufriedenheit mit dem menschlichen Loose und bei gutem Fortgang unserer Unternehmungen während einer angemessenen Lebenszeit, das ist Glückseligkeit. Wessen Geschick daher eines solchen Looses theilhaftig ward, der wird vermöge dieser seiner richtigsten Ansicht der Dinge zum seligsten Leben geführt; wer aber hartnäckig und ungehorsam ist, dem folge die Strafe der Gesetze und die jener Lehren, welche

gewaltige Schrecken auf der Ober- *) und in der Unterwelt mit sich bringt, indem **) der Unglückseligen drunten unentrinnbare Züchtigungen warten, und was noch sonst der ionische Dichter von den Fluchbeladenen aus alter Kunde erzählt und ich billige. Denn wie wir die Körper zuletzt mit schädlichen Mitteln heilen, wenn sie den unschädlichen nicht nachgeben, so halten wir auch die Seelen mit Märchen im Zaum, wenn sie sich von der Wahrheit nicht leiten lassen wollen. Und so müssen denn nothwendig auch fremdartige Strafen genannt werden, daß nämlich die Seelen der Feigen in weibliche Körperbehausungen übergingen, die ihnen zur Beschimpfung, und die der Schuldbefleckten in Thierleiber, welche ihnen zur Züchtigung ertheilt würden, die der Wollüstlinge in die Gestalten von Säuen oder Ebern, die der Eiteln und Hochfahrenden in die von luftigen Vögeln, die der Trägen, Unthätigen, Unwissenden und Unverständigen in die von Wasserthieren. Und dies Alles stelle in der zweiten Weltperiode die Nemesis also fest, nebst den unterirdischen [p. 105] Rachegöttinnen, den Aufseherinnen über die Thaten der Menschen, welchen der Alles lenkende Gott die Verwaltung der Welt übertragen, die er mit Göttern und Menschen und den anderen lebendigen Wesen erfüllt und aus ihnen zusammengefügt und sie alle nach dem edelsten Bilde der unerschaffenen, ewigen und nur dem Denken erfaßbaren Idee ins Leben gesetzt hat.

*) ἐπουράνια mit de Gelder und Hermann aus den meisten und besten Handschriften.

**) Hermann behält mit Recht ὅτι bei und verwirft Valckenaers Conjectur ὄθι.

Druckfehler

zum Timaios.

S. 642, Z. 2 v. o. hinter: Pythagoreer fehlt: tritt.
S. 645, Z. 4 v. u. für: der lies: der der.
S. 666, Z. 3 v. u. tilge: wie.
S. 693, Z. 10 v. o. tilge das Komma vor: wenn.
S. 700, Z. 13 f. v. o. folgt die Uebers. mit Böckh Kosm. Syst. S. 35., Schneider, Stallb. u. Wagner L. U. (im Commentar) der Lesart *ἰοῦσάν τε καὶ κρατουμένην*.
S. 703, Z. 15 f. v. o. f. Bewegungen l. Begegnungen.
S. 724, Z. 1 v. u. vor: ihnen fehlt: in.
S. 729, Anm. 48 für vor. Anm. l. Anm. 46.
S. 736, Anm. 66 für Punkte l. Punkten.
S. 742, Z. 8 v. u. f. abgerechnet l. ab gerechnet.
S. 775, Z. 10 v. o. statt: Elementardreiecken lies: Elementardreiecke.
S. 795, Z. 12 v. o. statt: weh lies: wohl.
S. 796, Z. 16 v. o. tilge: wird.
S. 838, Z. 7 v. o. statt: Allem, Ebenmaß lies: allem Ebenmaß.
S. 848, Z. 17 v. o. statt: Anm. 157 lies: Anm. 155, vgl. 157.
S. 851, Z. 9 v. o. statt: Anm. 244 lies: Anm. 243.
S. 866, Z. 7 v. o. statt: Anm. 324 lies: Anm. 325.
S. " Z. 11 v. u. statt: jenen lies: jener.
S. 868, Z. 7 v. o. statt: Anm. 320 lies: Anm. 321.
" " Z. 14 v. o. statt: Anm. 282 lies: Anm. 283.
" " Z. 16 v. o. statt: Anm. 351 lies: Anm. 353.
" " Z. 6 ff. v. u. statt: zwei in der Mitte — letztern beiden, lies: einen in horizontaler und drei in verticaler Lage. Von letztern u. s. w.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

VOLUME 9

Griechische Prosaiker

in

neuen Uebersetzungen.

Herausgegeben

von

C. N. v. Osiander, Prälaten zu Stuttgart,

und

G. Schwab, Ober-Consistorial- und Studienrath zu Stuttgart.

Dreihundertfünfundzwanzigstes Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

1862.

Platon's
Werke.

Vierte Gruppe:

Die Platonische Kosmik.

Neuntes Bändchen.

Die Gesetze.

Zwölf Bücher.

Uebersetzt

von

Dr. Franz Susemihl,
außerordentlichem Professor in Greifswald.

Erstes Bändchen.
Einleitung und Buch I.

Stuttgart,
Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.
1862.

Einleitung.

Ein so großartiges und bedeutendes Werk die Gesetze auch sind, so zeigen sie doch nach Inhalt und Form zahlreiche Abweichungen von der Eigenthümlichkeit Platons, wie sie sich in allen seinen anderen Schriften ausspricht; sie enthalten ferner in beiderlei Betracht eine Reihe merkwürdiger Mängel, Widersprüche, Schwankungen, Haltlosigkeiten und Ungeschicklichkeiten; und so stellen sie denn der wissenschaftlichen Betrachtung so eigenthümliche Probleme wie keine andere platonische Schrift. Es ist Zeller welcher sich das doppelte Verdienst erworben hat, zuerst in seinen „platonischen Studien"*) auf diese Schwierigkeiten in ihrem vollen Umfange aufmerksam gemacht und sodann zumal in der zweiten Auflage seiner „Philosophie der Griechen"**) das Richtigste zu ihrer Lösung beigetragen zu haben. Denn wenn auch besonders in jener seiner ersteren Darstellung manche unhaltbare oder zuweitgehende Behauptung mitunterlief, so bleibt doch immer noch genug übrig, zwar nicht

*) S. 1—144 Man vgl. die bei Susemihl Plat. Phil. II. S. 563 Anm. 798 aufgeführten Beurtheilungen dieser Schrift, die aber sämmtlich als ungenügend zu bezeichnen sind. Noli mutare scriptam interpungendi rationem.

**) II. S. 618—641. vgl. 1. A. II. S. 317—331.

um sein ursprüngliches Urtheil, daß diese Schrift gar nicht von Platon herrühre, wohl aber sein späteres zu rechtfertigen, daß dieselbe einer ganz anderen und späteren Entwicklungsphase Platons angehöre als alle dessen übrigen Schriften. Die Aechtheit der Gesetze nämlich ist einerseits schon durch das äußere Zeugniß des Aristoteles (Polit. II, 6 Bekk.) so gut wie gesichert, daß sie aber andererseits von Platon erst während der zehn letzten Jahre seines Lebens verfaßt sind, läßt sich mit der größten Sicherheit beweisen. Denn nicht blos bezeugt Aristoteles a. a. O. Anf., daß sie später geschrieben seien als die Republik, woran wir bei der unzweifelhaften Rückdeutung auf die letztere (V. p. 739 f. §. 292—295. vgl. VII. §. 459 z. E. auch IV. §. 217 mit Anm. 168) ohnehin kaum zweifeln können, sondern es wird auch I. p. 638, §. 35 die Unterwerfung von Lokri durch den jüngeren Dionysios (s. Anm. 30.) bereits erwähnt, welche erst in die Zeit nach seiner ersten Vertreibung aus Syrakus, 356 v. Chr., fällt, und nicht minder scheint Platon IV. p. 709 f., §. 212—216 die Versuche im Auge zu haben welche er einst gemacht hatte eben diesen jüngeren Dionysios für die Verwirklichung seiner politischen Ideale zu gewinnen. Dazu kommt dann noch die Nachricht daß er diese Schrift noch im Brouillon hinterlassen und erst sein Schüler Philippos von Opus sie nach demselben herausgegeben habe.*

Von diesen festen äußeren Gesichtspunkten aus läßt sich nun aber auch ein innerliches Begreifen des ganzen Werkes gar wohl ermöglichen. Einmal gehen nämlich fast alle abweichenden Eigenthümlichkeiten desselben auf eine einzige

*) Diog. Laert. III, 37. Anonym. Prolegg. ad phil. Plat. c. 24. 25 (in Hermanns Ausgabe der plat. Schr. VI. p. 218). Suidas u. d. W. Φιλόσοφος. Vgl. Susemihl a. a. O. II. S. 560 Anm. 794.

Grundanschauung zurück, und so weit dies nicht der Fall ist, bietet das Alter des Urhebers und der Mangel der letzten Feile einen genügenden ergänzenden Erklärungsgrund dar. Und sodann ersehen wir ferner aus den Berichten des Aristoteles, daß Platon's Lehre in dessen späteren Jahren auch in seinen mündlichen Vorträgen eine wesentlich von derjenigen Gestalt in welcher sie uns in allen seinen sonstigen Schriften entgegentritt abweichende Fassung angenommen hatte, und jene Grundanschauung, jene veränderte Weltbetrachtung der Gesetze ist nun von der Art daß sie sich nicht bloß mit dieser Fassung sehr wohl in Uebereinstimmung bringen läßt, sondern daß sogar beide von einander Licht empfangen. Ja, noch mehr, einzelne eigenthümliche Lehren dieser Schrift finden sich auch in den Vorträgen wieder oder bilden doch zu gewissen, in den letzteren enthaltenen die unmittelbarste Ergänzung und Consequenz.

Was nämlich zunächst jene Grundanschauung selber anlangt, so ist dies keine andere als daß in den Gesetzen die Unvollkommenheit alles Endlichen und insonderheit alles Menschlichen so stark betont wird wie in keiner anderen platonischen Schrift. Nicht etwa bloß die Erde, sondern überhaupt die ganze Welt, so heißt es X. p. 906, §. 701, ist voller Uebel, wenn auch allerdings des Guten mehr in ihr ist (vgl. Anm. 653). Wohin der Verfasser nur blickt, überall findet er nicht bloß bei der großen Menge, sondern oft geradezu bei allen Menschen die gröbste Unwissenheit und einen gänzlichen Mangel an wahrhaftiger Tugend herrschend (s. bes. II. p. 653, §. 68 f. V. p. 727, §. 257 728. §. 261 i. A. 731 f. §. 272, VI. p. 773, §. 385. VII. p. 797, §. 433 i. A. X. p. 891. §. 660. XI. p. 918, §. 732.), und er ist nahe daran Gott allein für einen Gegenstand welcher ernster Aufmerksamkeit würdig sei zu erklären, und sieht den Menschen für nicht viel mehr als ein bloßes Spiel-

zeug der Götter an, welches nur geringe Wahrheit und Wirklichkeit in sich trage (I. p. 644, §. 52 z. E. VII. p. 803 f. §. 449—451) und nicht in sich selbst sondern nur in dem dem Weltganzen zu Grunde liegenden ewigen Sein seinen Zweck habe (X. p. 903, §. 695), ein zur Mühsal geborenes, schwaches und armseliges Tagesgeschöpf sei (II. p. 653, §. 69. X. p. 901, §. 689. p. 903, §. 695. XI. p. 923, §. 743 i. A.). Im Zusammenhange hiemit begreift sich nun zunächst die eigenthümliche Lehre von einer zweiten, unvernünftigen und gewissermaßen bösen Weltseele neben der guten und vernünftigen, welche letztere allein die sonstigen platonischen Schriften kennen und von welcher freilich auch hier noch jene erstere als beherrscht und gebunden erscheint, X. p. 893—898, §. 677—681. Und nicht minder begreift man es hiernach daß Platon zwar einerseits im Princip die Lehre, daß Tugend Wissen oder Weisheit und Untugend Unwissenheit und daß mithin Niemand wissentlich und vorsätzlich böse sei, noch immer festhält (V. p. 731, §. 270. p. 734, §. 278. IX. p. 860 f. §. 579 f.), andererseits aber doch zugleich die sittliche Unwissenheit selbst schon im Widerstreit zwischen der bösen Lust und dem besseren Wissen findet (III. p. 689, §. 159 f.), die mit Wissensdünkel verbundene Unwissenheit als ein Nichtwissenwollen dessen daß man nicht weiß bezeichnet (V. p. 732, §. 272.) und die Unvorsätzlichkeit der Sünde nicht blos aus Unwissenheit, sondern auch aus Unenthaltsamkeit oder Willensohnmacht herleitet, (V. p. 734, §. 278), endlich IX. p. 875, §. 621 f. ausdrücklich erklärt, um den stärksten Versuchungen der sinnlichen Lust gewachsen zu sein, dazu gehöre ein so hoher Grad von wahrhafter philosophischer Erkenntniß wie er bei einem Menschen nur äußerst selten und vielleicht nie zu finden sein werde. Zu diesen stärksten Versuchungen rechnet er nun aber ferner hier ausdrücklich eine durch kein Gesetz beschränkte

Herrschaft im Staate (vgl. auch III. p. 691 f. §. 166. 168. IV. p. 713, §. 225), wie er sie einst in seinem eigenen Musterstaate den Philosophen hatte zuertheilen wollen, und spricht daher eben hiemit ausdrücklich aus daß er denselben zwar noch immer an sich für das höchste Staatsmuster, aber doch nunmehr für unausführbar hält. Und nicht minder bestimmt sagt er an einer anderen Stelle (V. p. 739 f. §. 292—295. vgl. VII §. 459 z. E.) daß zwar die Weiber- und Gütergemeinschaft, wie er sie einst für die beiden oberen Stände jenes besten Staates hatte einführen wollen, an sich das Vorzüglichste sein, daß sich aber schwerlich je eine so wohlgeartete Bürgerschaft finden werde um dergleichen Einrichtungen zu ertragen. Hiemit tritt denn nun an die Stelle eines solchen Musterstaats vom ersten ein Musterstaat vom zweiten Range, welcher sich mehr den wirklichen, geschichtlich gegebenen Staaten annähert, und die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des letztern im Gegensatz zum erstern sind mit dem Obigen auch bereits in ihren Grundzügen gegeben. Während in dem ersteren von einer eingehenden Sondergesetzgebung gänzlich abgesehen wird, weil die vernünftige Einsicht der wahrhaften, philosophischen Staatsherrscher höher als alles Gesetz steht, so daß es in einem von ihr geleiteten Gemeinwesen nicht vieler Specialgesetze bedürfen wird, ja ihr durch diese, welche nun doch einmal nie ganz auf jeden besonderen, concreten Fall passen, gar nicht die Hände gebunden werden dürfen (vgl. Staat IV. p. 425 B. — 427 A. Staatsm. p. 294 ff.), so bleibt dagegen hier bei der Verzichtleistung auf eine solche Philosophenherrschaft zum Ersatze nichts Anderes als eine bis ins Kleinste eingehende Einzelgesetzgebung von der Art übrig daß sie als Ausfluß einer wirklichen Vernunfteinsicht erscheinen darf (I. p. 644 f. §. 52 ff. IV. p. 714, §. 226 z. E. vgl. VIII. p. 835, §. 518. XII. p. 957, §. 833) oder, mit andern Wor-

ten, wirklich nach philosophischen Principien geregelt und entworfen ist. Manches bleibt freilich auch hier der Sitte anheimgegeben und soll nicht oder doch nur eventuell zu förmlichen geschriebenen Gesetzen erhoben werden (s. d. Anm. 210 angef. Stellen). Von den drei Ständen jenes reinen Vernunftstaats bleibt in diesem Gesetzesstaate nur der zweite oder der Kriegerstand übrig, und zwar so daß dieser überdem einen Theil von den Geschäften des dritten mitübernehmen muß. Mit jenem Verzicht auf eine wirklich philosophische Bildung der Staatslenker fällt nämlich die Schranke welche diese von dem zweiten Stande trennt, und es bleiben so nur noch Staatsbehörden übrig welche selber nur die obersten Diener des Gesetzes sind (IV. p. 715, §. 232. vgl. V. p. 729, §. 265. VI. p. 762, §. 354. XI. p. 922, §. 740 z. E.), und mit dem Aufgeben der Weiber- und Gütergemeinschaft und der Aufhebung des Eigenbesitzes für die Mitglieder der beiden oberen Stände fällt nothwendig ebenso die Schranke welche zwischen ihnen und den Genossen des dritten Standes, den Landbauern und Gewerbsleuten, aufgerichtet war, und sie müssen neben der Staatsverwaltung und dem Kriegsdienste auch dem Anbau des Landes sich mit unterziehen, wenn sie denselben auch nicht selber, sondern durch ihre Sklaven betreiben sollen (VII. p. 806, §. 458.). Für Handel und Gewerbe aber, deren Betrieb hier den Bürgern gänzlich untersagt ist, müssen Fremde und Beisassen herangezogen werden (V. p. 741 f., §. 299. p. 743, §. 305. VII. p. 806, §. 458. VIII. p. 842, §. 537. p. 846, §. 549. p. 850, §. 559. XI. p. 915, §. 721. p. 918 f., §. 731—736. XII. p. 952, §. 819.), und auch zur Ertheilung des Unterrichts an den öffentlichen Schulen (VII. p. 804, §. 452.) und zu allerlei musisch-poetischen Aufführungen, welche den Bürgern selbst verboten sind (VII. p. 800, §. 442. p. 816, §. 484. p. 817, §. 485 f.) werden Fremde in Sold genommen. Die Gütergemeinschaft der Krieger schrumpft zu einer Vertheilung des Landes in eine feste Zahl unveräußerlicher und untheilbarer Ackerloose (V. p. 737, §. 288 f. p. 739 ff., §. 295 ff. p. 745, §. 310 f. VI. p. 775 f., §. 391. IX. p. 855, §. 564 f.) und einem Maximalsatze des beweglichen Vermögens (V. p. 744, §. 307 ff. VI. p. 754. §. 329), sowie zur Einrichtung gemeinsamer Mahlzeiten für alle Bürger, die Weiber- und Kindergemeinschaft zu einer strengen Beaufsichtigung der Ehen durch den Staat (IV. p. 721, §. 247. VI. §. 771, §. 380. p. 772—776, §. 383—391. p. 779, §. 400. p. 783—785, §. 407—412. IX. p. 868, §. 602. XI. p. 930, §. 763 f.) zusammen. Die specifische Verschiedenheit des weiblichen Geschlechts vom männlichen kommt mit der Erhaltung der Ehe und eines eigenen Hauswesens zu größerer Anerkennung, aber nichts destoweniger wird doch auch hier durch die gemeinsamen Mahle und die auch hier fast mit der gleichen Strenge festgehaltene und wesentlich nach denselben Grundsätzen gehandhabte Oeffentlichkeit der Kindererziehung das häusliche Leben größtentheils wieder aufgehoben. Und so wird denn auch hier das weibliche Geschlecht wesentlich derselben Disciplin wie das männliche unterworfen (VII. p. 794, §. 426. p. 804 ff., §. 453 ff.), nimmt auch hier an den gemeinschaftlichen Mahlzeiten (VI. p. 780 f., §. 402 ff. VII. p. 806, §. 458) und Kampfspielen (VIII. p. 833, §. 514 f. p. 834, §. 516), und, wenn auch in beschränkterer Weise, an der Kriegführung (VII. p. 804 f., §. 453 ff. vgl. p. 794, §. 426. VI. p. 785, §. 412) und an den öffentlichen Aemtern Theil. Es gibt nämlich auch im Gesetzesstaate auch weibliche Behörden, aber doch vorwiegend nur für einen der weiblichen Sphäre noch am Ehesten zusagenden Wirkungskreis, nämlich eben für die öffentliche Beaufsichtigung der Ehen und des ersten Stadiums der Kindererziehung, VI. p. 784 f., §. 408 ff. VII. p. 794, §. 425. XI. p. 929 ff.,

§. 763 ff. p. 932, §. 770. An die Stelle der Aristokratie der Intelligenz tritt hier eine Mischverfassung aus dieser, aus der Aristokratie des Vermögens (Oligarchie) und der Demokratie, durch welche Platon einerseits dem Mißbrauch der Amtsgewalt der Behörden und damit der Ausartung derselben in eine Tyrannis oder Despotie und andererseits der Ausartung der Freiheit von Seiten der Regierten in eine zügellose Pöbelherrschaft und Anarchie vorzubeugen sucht. Platon war einer der Ersten im Alterthum*) welcher diesen Epoche machenden Gedanken einer gemischten Verfassung und gegenseitigen Beschränkung der Staatsgewalten ausgesprochen hat. Auf diese Weise hofft er die Freiheit mit der Einheit und Ordnung zu verbinden, und er selbst drückt dies Verhältniß so aus, daß der neue Staat zwischen unbeschränkter oder ungemischter Monarchie oder Tyrannis und unbeschränkter oder ungemischter Demokratie die Mitte halten solle, III. p. 691 ff., §. 65 ff. VI. p. 756 f., §. 336 ff., vgl. IV. p. 713, §. 225. Der Antheil der Volksgemeinde selbst an der öffentlichen Gewalt bleibt indessen ein verhältnißmäßig geringer. Er beschränkt sich auf die Zustimmung zu einer Aenderung der bestehenden Gesetze (VI. p. 772, §. 382), auf die Volksgerichte in Staats- oder Criminalprocessen und die Beamtenwahlen, und diese Beschränkung wächst noch durch das äußerst complicierte und indirecte Wahlverfahren welches bei den letzteren eingeschlagen wird, und dadurch daß die schwereren Staatsverbrechen der Competenz der Volksgerichte entzogen und einem eigens für sie bestellten höchsten Staatsgerichtshof zur Aburtheilung übertragen werden (s. Anm. 315.). Andererseits aber wird auch wiederum bei den Beamtenwahlen dem demokratischen Princip das Zugeständniß gemacht daß zum Theil dem Loose eine ergänzende Entscheidung zuertheilt wird, und nicht minder demokratisch sind zwei andere Maßregeln. Jeder der Gewählten muß vor Antritt seines Amtes sich einer Prüfung unterwerfen, ob er auch die zur Bekleidung eines solchen erforderlichen Eigenschaften besitze (s. Anm. 258), und nach Niederlegung desselben über seine ganze Amtsverwaltung Rechenschaft vor einer eigens zu diesem Zwecke bestellten Behörde, den Euthynen, ablegen, VI. p. 761, §. 352. p. 774, §. 386. IX. p. 881, §. 641 z. E. XI. p. 881, §. 779. XII. p. 949 ff., §. 799 ff. Der Oligarchie aber wird durch eine theilweise Beschränkung des passiven Wahlrechts und der activen Wahlpflicht nach den vier Schatzungsclassen Rechnung getragen, in welche die ganze Bürgerschaft nach der Verschiedenheit ihres beweglichen Vermögens getheilt wird. Zugleich erscheint diese gemischte Staatsform nun aber auch deutlich als eine Veredlung derjenigen Verfassung welche Platon in den Büchern vom Staate (VIII. p. 547—550) ihrem Werthe nach der eigentlich mustergültigen zunächst an die Seite setzte und auf welche er dann eben dort in absteigender Linie wiederum die Oligarchie, dann die Demokratie und endlich die Tyrannis folgen läßt, nämlich der von ihm so genannten Timokratie oder Ehrenherrschaft, deren eigentlich leitende Triebfeder der Ehrgeiz ist. Ueberall nämlich tritt es als ein Hauptgesichtspunkt des Gesetzesstaates hervor daß in ihm Allem die richtige Ehre zu Theil (s. bes. IV. p. 717 ff., §. 237 ff. V. p. 626 ff., §. 257 ff.) und daß ein von diesen Grundsätzen geleiteter Wetteifer edlen Ehrgeizes unter allen Bürgern entflammt werde. Anderer-

*) Aus XII. p. 962 z. E., §. 846 z. E. und Aristot. Polit. II, 3, 10, Schneid. II, 6. 1265 b 25 Bekk. erhellt daß dieser Gedanke auch schon von Anderen vor Platon ausgesprochen war. Vgl. Henkel im Philologus IX. S. 406. u. unten Anm. 861.

seits aber findet es doch Platon zugleich nöthig daß das Ganze des Staatslebens in letzter Instanz nicht von der Ehrliebe noch vom Reichthum, sondern auch hier von der vernünftigen Einsicht beherrscht werde (I. p. 632, §. 20), und er findet daß alle Gesetze so lange von unsicherem Bestande sind und ein Staat es so lange in ihnen und durch sie nie zu wahrhafter Vollkommenheit bringen wird als sie auf bloße Gewohnheit und nicht auf wirkliche Einsicht begründet sind (XII. p. 951, §. 815). Er hält daher zur Erhaltung und, wo möglich, fortschreitenden Vervollkommnung dieses Staatsgebäudes und somit gleichsam als den Schlußstein desselben (XII. p. 960, §. 840 ff. p. 960, §. 843 i. A.) die Errichtung eines höchsten Staatsraths für erforderlich, welcher von der Tageszeit seiner Sitzungen die nächtliche Versammlung genannt wird und neben einem Ausschuß der vornehmsten Behörden überhaupt die intelligentesten Bürger über 50 Jahre (s. XII. p. 946, §. 802. p. 951, §. 816. VI. p. 755, §. 330. p. 765, §. 363. vgl. m. XII. p. 961, §. 842.) zu seinen ordentlichen Mitgliedern zählen soll. Diese Genossenschaft ist der Rest welcher von dem philosophischen Herrenstande des Vernunftstaates im Gesetzesstaate noch stehen bleibt. Ihre Aufgabe ist es die öffentliche Meinung im Staate durch ihre überlegene Einsicht zu leiten und auf der rechten Bahn zu erhalten, und eine verständige und wohlwollende Handhabung und Befolgung der Gesetze von Seiten aller Bürger und zumal der Behörden durch ihren moralischen Einfluß zu bewirken und zu überwachen, zugleich aber auch darüber zu berathen, wo und wie die bestehenden Gesetze einer Ergänzung und selbst nachbessernden Aenderung bedürftig erscheinen, und dann eben wiederum durch ihren Einfluß zu veranlassen daß ihren Beschlüssen in diesem Sinne in der verfassungsmäßig vorgeschriebenen Form auch wirklich Folge gegeben werde. Da sie dabei

aber fast ohne alle eigentlich politische Gewalt, die ausübende sowohl wie die gesetzgebende und die richterliche, ist, so wird zu diesem Zwecke die Einrichtung erforderlich daß die Mitglieder des Oberrechenschaftshofes, daß ferner der vornehmste aller Staatsbeamten (s. VI. p. 765, §. 363.), nämlich der Vorsteher des Erziehungswesens, daß endlich wenigstens ein Theil von den Mitgliedern derjenigen Behörde in deren Hand die gesetzgebende Gewalt in diesem Staate, soweit es sich bei derselben nicht um eine Aenderung der bestehenden Gesetze handelt, und auch das alleinige Recht zu der Beantragung einer solchen Veränderung selber bei den übrigen Behörden, der Volksversammlung und den Orakeln gelegt ist (s. Anm. 266.), nämlich der Behörde der Gesetzverweser, zugleich auch ihre Mitglieder sind. Dazu kommt dann noch daß von den ordentlichen Mitgliedern eine gleiche Zahl von jüngeren hiezu geeigneten und tüchtigen Bürgern als ihre Gehülfen aufgenommen, in denselben Kenntnissen welche sie selbst besitzen unterrichtet und der moralische Einfluß der Versammlung aufgeboten werden soll um die Volkswahlen zu Beamtenstellen jeder Art möglichst auf diese außerordentlichen oder auf die ordentlichen Mitglieder von ihr zu richten (s. Anm. 809.), so daß also die Beamtenstellen möglichst alle mit wirklichen Philosophen besetzt werden und nicht in Folge der eben berührten Verfügung über diejenigen obrigkeitlichen Personen welche kraft ihres Amtes auch Mitglieder der nächtlichen Versammlung sind unphilosophische Elemente in dieselbe eindringen. Platon verlangt nämlich von ihren Genossen in der That ganz dieselbe höhere und wirklich-philosophische, mathematische und theoretisch-musikalische Bildung wie von den Theilhabern des eigentlichen Herrschercollegiums im Vernunftstaate. Aber er gibt dabei zu daß es allerdings mit Sicherheit erst der praktische Versuch und die Erfahrung lehren können, einen wie hohen

Grad von solcherlei Bildung man bei ihnen erreichen und welche Vollmachten man ihnen demgemäß übertragen könne (XII. p. 968 f., §. 860 ff.). Er hält es nicht für unmöglich daß sich vielleicht im Laufe der Zeit von hier aus eine noch größere Annäherung an den Vernunftstaat erreichen lassen werde, aber er erklärt sich andererseits auch schon damit zufrieden wenn nur ein Theil von den Mitgliedern der nächtlichen Versammlung es zu wirklicher philosophischer Erkenntniß gebracht hat, während der übrige Theil blos von richtiger Vorstellung geleitet wird (I. p. 632, §. 20, vgl. Anm. 870); und fragt man, was ihn denn eigentlich dazu bewogen hat, diesem hohen Staatsrathe fast gar keine eigentliche politische Gewalt einzuräumen, und damit bei aller möglichen allmählichen Annäherung an den Vernunftstaat doch die wirkliche Erreichung desselben geradeswegs von vorne herein abzuschneiden, so kann der Grund hiezu nur in der obenbesprochenen, inzwischen von ihm gewonnenen veränderten Ueberzeugung liegen, daß selbst ein hoher Grad von wirklicher Erkenntniß noch nicht gegen die Lockungen welche der Besitz politischer Gewalt mit sich bringt, dieselbe zu mißbrauchen, genügend wappnet. Denn ist dies der Fall, so ergibt sich die weitere Folgerung, daß gerade Talent, Einsicht und Bildung, einmal auf solchen Irrweg gerathen, um so gefährlicher und verderblicher sind, ganz von selber, so wie ja ein ähnlicher Gedanke auch in der That VIII. p. 831 f., §. 510 angedeutet wird. Platon ist daher auch auf die entgegengesetzte Möglichkeit gefaßt, daß man nämlich bei dem Versuche seine Vorschläge ins Leben zu rufen auf manchen wichtigen Punkt derselben werde Verzicht leisten müssen (V. p. 745 f., §. 312 f. vgl. VII. p. 805, §. 454 z. E.) oder, mit andern Worten, daß bei diesem Versuche nur ein Musterstaat dritten Ranges herauskommen werde (V. p. 739, §. 292. 294), und daß also selbst dieser zweitbeste

Staat vielleicht noch unausführbar sei. Ja, noch stärker lautet es wenn er IV. p. 709—712, §. 213—219 die Bedingung an welche er die Verwirklichung desselben knüpft, daß sich nämlich ein unumschränkter Alleinherrscher oder sonstiger Gewalthaber fände, welcher verständig und wohlgeartet genug wäre um unter der Leitung eines philosophischen Gesetzgebers die Sache in die Hand zu nehmen, ausdrücklich für eine bloße Mythe erklärt. Und nicht minder bezeichnet er das Ganze als Etwas wobei man nach Muße verfahren könne und was keine Eile habe (VI. p. 781, §. 404. IX. p. 857 f., §. 572 f. vgl. p. 859, §. 576), als ein Wagestück (V. §. 292, s. Anm. 224.) und Würfelspiel (XII. p. 968 f., §. 862), als einen schönen Traum (V. p. 746, §. 312 z. E. XII. p. 969. §. 862), als eine Dichtung (VII. p. 811, §. 470. p. 817, §. 485. vgl. IV. p. 718 f., §. 241 ff.), als Etwas wovon er unentschieden läßt ob es bloß als Scherz und Spiel oder als Ernst aufzufassen sein werde (I. p. 636, §. 30. III. p. 685, §. 149. p. 688, §. 157 f. p. 690, §. 164 i. A. VI. p. 769, §. 374). Er nennt wiederholt die einzelnen Bestandtheile seiner Darstellung Mythen und das Ganze derselben, indem er es in die Form einer Unterredung zwischen drei Greisen einkleidet, nicht bloß, wie eben bemerkt, ein Spiel, sondern auch genauer ein verständiges Spiel von Greisen, welches er IV. p. 712, §. 220 z. E. mit dem Spiele von Kindern vergleicht, wobei in diesem Zusammenhange auch das ins Gewicht fällt daß II. p. 664, §. 99 Greise über sechzig Jahre für besonders geeignet zu Mythenerzählern erklärt werden. Und nicht minder wird die ganze Sache wiederholt bloß als ein Gegenstand anregender Unterhaltung aufgefaßt, mit welcher diese drei Greise sich die Mühen der Wanderung von Knosos nach der diktäischen Grotte (s. Anm. 4.) verkürzen (I. p. 625, §. 1. p. 632, §. 21. III. p. 685, §. 149), und obwohl einer von ihnen,

Kleinias, als Derjenige dargestellt wird welcher als Gründer einer neuen Colonie mit Beihülfe der beiden Anderen und insonderheit des Athéners den ernstlichen Versuch zur wirklichen Einführung dieser Mustergesetzgebung in dieselbe machen will, so wird doch VI. p. 752, §. 321 der Zweifel geäußert, ob ihr Alter ihnen noch die nöthige Thatkraft hiezu gewähren werde. Kurz, Platon will allem Anscheine nach durch dies Alles diesen ganzen Staatsentwurf zunächst nur als einen edlen Zeitvertreib seines Greisenalters, als einen Trost über dessen Beschwerden und die trüben Erfahrungen seines langen hinter ihm liegenden Lebens darstellen, und dies eben ist ein Grund mit dafür weßhalb er lauter Greise in diesem Dialoge auftreten läßt. Aber allerdings hat eben diese Einkleidung auch ihre Kehrseite, indem andererseits nach Platons Ueberzeugung für Fragen dieser Art das Auge des Geistes gerade mit den Jahren sich zu schärfen pflegt (IV. p. 715, §. 233), und gerade die Erfahrungen eines langen Lebens am Besten zu einer bedächtigen Prüfung befähigen, was wirklich nicht bloß gut und heilsam, sondern auch praktisch durchführbar ist, I. p. 635, §. 29. VII. p. 799, § 438 f. p. 821, §. 494. vgl. I. p. 634 f., §. 25 ff. Er will überhaupt, wie dies das ganze dritte Buch beweist und einzelne Aeußerungen in demselben (p. 683 f., §. 146. p. 691, §. 165. p. 692, §. 168. vgl. VII. p. 805, §. 455) dies auch ausdrücklich aussprechen, für seine politischen Reformvorschläge die ganze Summe der bisherigen geschichtlichen Erfahrung benutzen und keineswegs aus der bloßen Speculation construieren oder leere Theorien aufstellen. Er läßt daher die Gesprächspersonen doch auch wieder die Hoffnung aussprechen daß sie noch wirklich einmal Gesetzgeber in diesem Sinne werden würden (IX. p. 859, §. 576), und daß Gott ihnen helfen werde diese Entwürfe noch zur wirklichen That gedeihen zu lassen (VI. p. 752, §. 321).

Auch die Bezeichnung dieser ganzen Darstellung als eines Spieles hat noch eine andere, obwohl natürlich eng mit der obigen zusammenhängende, Bedeutung. In anderen platonischen Dialogen wird die mythische Darstellung gleichfalls als ein Spiel oder eine Dichtung bezeichnet: so namentlich im Timäus und Kritias; und wie diese sich sonst überall bei Platon auf das Gebiet des werdenden und gewordenen Daseins erstreckt (s. Einl. z. Gastm. S. 262 f. z. Tim. S. 643 f.), so bewegt sich ja auch die vorliegende Schrift ganz auf diesem Gebiete, und es kann daher um so weniger einem Zweifel unterliegen daß Platon durch jene Bezeichnungen eine Verwandtschaft der in ihr eingehaltenen Darstellungsweise mit der mythischen anderer Schriften hat andeuten wollen, als ja, wie schon gesagt, ihre einzelnen Bestandtheile auch ausdrücklich Mythen genannt werden. Und nicht minder erinnert es an die Darstellung des bloß „Wahrscheinlichen" im Timäos (s. d. Anm. 42 z. diesem Gespr.), wenn der Hauptsprecher I. p. 641, §. 44 z. E. in Bezug auf einen Punkt seiner Auseinandersetzungen erklärt, die Wahrheit wisse in einer so vielfach bezweifelten Sache nur Gott, und er für sein Theil müsse sich daher bei ihr mit dem begnügen was ihm das Wahre zu sein scheine. Nichts desto weniger aber ist diese in ihr herrschende Behandlung des Stoffes von der sonstigen Darstellungsweise Platon's verschieden. Sie ist eben so wenig eine eigentlich mythische als eine dialektische, denn es kommt in ihr nur eine einzige und zwar ziemlich kurze wirkliche mythische Erzählung vor, wie wir sie in andern platonischen Dialogen so vielfach finden und den Timäos und Kritias ganz und gar fortlaufend nur eine einzige solche bilden sehen, IV. p. 713, §. 224 ff. Und wenn daher auch diese Partie ausdrücklich ein Mythos genannt wird (§. 223 z. E.), so geschieht dies eben sonach offenbar in einem strengern und von allen andern Bestand-

theilen des Werkes nur in einem uneigentlicheren Sinne, und höchstens kann man von den letzteren auch etwa die Stelle I. p. 644 f., §. 52 ff., welche §. 54 gleichfalls als Mythos bezeichnet wird, noch ausnehmen, sofern hier wenigstens ein durchgeführtes sinnliches Gleichniß als mythischer Apparat verwandt wird, wie dies auch in anderen platonischen Schriften häufig genug vorkommt. Zudem beziebt sich auch in ihnen die Bezeichnung ihrer Darstellung als eines Spieles keineswegs immer gerade auf den mythischen Charakter derselben, vielmehr wird z. B. im Phädros p. 276, §. 138 ff. die gesammte Schriftstellerei gegenüber der lebendigeren mündlichen Belehrung nur als ein solches bezeichnet. Auch die mythische Darstellung Platons ist in so fern noch immer eine eigentlich wissenschaftliche, speculative und philosophische als zwar ihr Inhalt nicht mehr Sache strengen Wissens, sondern nur der richtigen Vorstellung, aber doch einer bis ins Kleinste und Einzelnste von der wirklichen dialektischen Erkenntniß getragenen und durchdrungenen, ist. Die Darstellung der Gesetze ist dagegen recht eigentlich die populäre, sie verläßt ganz den Boden der Speculation und steigt auf den der bloßen Reflexion hinab und ergeht sich in Folge dessen meist in lauter besonderen und vereinzelten Reflexionen, deren methodischer Zusammenbang mit dem Allgemeinen mindestens nicht zur ausdrücklichen Hervorhebung gelangt, wenn auch der Sache nach, wie aus allem Obigen hervorgeht, ein einheitliches leitendes Princip sie alle beherrscht. Die ganze Composition des Dialogs ist daher auch nur eine verhältnißmäßig lockere. Eine gewisse äußerliche Ordnung hält wohl die Hauptmassen in welche er zerfällt aus einander und jede von ihnen in sich selber zusammen, erlischt aber überall sofort wo die Betrachtung zu weit ins Einzelne hinabsteigt. Während Alles was Platon sonst nicht blos in dialektischer, sondern auch in mythischer Darstellungsweise geschrieben hat lediglich jenes auf die Erkenntniß-, dieses auf die Vorstellungskraft eines wirklich philosophischen Publikums berechnet ist, so spricht er sich hier auf das Ausdrücklichste darüber aus daß er hier Nichts zur Darstellung bringen will was in Inhalt und Form die Fassungsgabe nichtphilosophischer Leser, also mit andern Worten solcher Leute welche überhaupt nur auf dem Boden des vorstellenden Bewußtseins stehen, übersteigt. Als Leute dieser Art denkt er sich nämlich nach dem Obigen die sämmtlichen Bürger des Gesetzesstaates, höchstens mit Ausnahme der Mitglieder der nächtlichen Versammlung, und er stellt daher seine Gesetze für sie ganz in derselben Form einer gewöhnlichen positiven Gesetzgebung hin, wie es in einem wirklichen Staate dieser Art geschehen müßte, versieht sie aber, abweichend von einer solchen (s. IV. p. 722, §. 251), mit begründenden Einleitungen oder Proömien, deren Nothwendigkeit er ausführlich (IV. p. 719—723, §. 240—255) dahin erhärtet, daß durch sie der Grundsatz des Wissens wenigstens in so weit gewahrt werden soll um die Bürger nicht zu bloßen Sklaven des Gesetzes, sondern zu freien Männern zu machen, welche demselben nicht als blinde Werkzeuge, sondern aus Ueberzeugung von seiner Nothwendigkeit gehorchen. Sie sind also mit andern Worten das Mittel dazu um in der Gesetzgebung in ähnlicher Weise Freiheit und Auctorität oder Zwang mit einander zu versöhnen wie dies in Bezug auf die Verfassung durch die gemischte Staatsform geschehen soll, und wie auch in Bezug auf die Uebergangsmaßregeln zur Einführung dieser ganzen neuen Staatsordnung (s. d. Anm. 168 angef. Stellen) ersichtlich ein gleiches vermittelndes Bestreben sich zeigt. Sie sollen daher mit den Gesetzen publiciert, in den Schulen auswendig gelernt und den Erwachsenen zu dauerndem Studium und eingebender Lectüre bei Ruhe und Muße zu Gebote gestellt werden (VII. p. 811,

§. 470 f. X. p. 890 f., §. 660) und müssen daher auf die Fassungskraft des gemeinen Verstandes der großen Masse der Bürger, ja sogar bereits des kindlichen Bewußtseins berechnet sein. Wo Platon sich daher genöthigt sieht tiefere speculative Fragen in ihnen zu berühren, da muß es doch in einer inadäquaten, möglichst populären Form und Fassung geschehen, und da deutet er es denn auch wiederholt an, daß hier die Grenze desjenigen Standpunktes liegt auf welchen er sich in diesem Werke stellt, X. p. 890 ff., §. 659 ff. §. 661 f. §. 664 ff. §. 673 f. §. 679. §. 686 z. E. Diese ganze Form der Proömien bedingt es nun aber auch nothwendig daß jedes besondere Proömion bis zu einem gewissen Grade ein Ganzes für sich ist, und sie hätte gar nicht als solche bestehen können, wenn der Inhalt eines jeden ausdrücklich aus den voraufgeschickten allgemeineren Erörterungen des Dialogs abgeleitet werden sollte. So sehr aber Platon wenigstens diesen letzteren einen verhältnißmäßig strenger wissenschaftlichen Charakter zu erhalten sucht, indem er diesen ersten Haupttheil des Ganzen (B. I. II. III. s. d. Inhaltsang.) auch ganz im Allgemeinen hält und erst am Schlusse des dritten Buches den besonderen Fall der Colonie des Kleinias überall zur Sprache bringt, an welche von da ab die weitere Darstellung mehr und mehr sich anknüpft, um jene allgemeinen Grundsätze näher an ihr auszuführen, so sehr er selbst noch im vierten Buche bald wieder zu einer wiederum ganz im Allgemeinen und Abstracten gehaltenen Auseinandersetzung zurückkehrt und in ihr jene allgemeinen Principien weiter ausspinnt und erst auf ihr höchstes und letztes, auf Gott selber, zurückführt: so bezeichnet er doch dies Ganze selber (IV. p. 722, §. 252) in einem weiteren Sinne als das Proömion zu der im Folgenden sich nunmehr anschließenden wirklichen Gesetzgebung. Es ist also mit andern Worten auch dieser voraufgeschickte allgemeine Theil

schon um des einheitlichen Charakters der ganzen Schrift willen durchaus für das Verständniß eben desselben nichtphilosophischen Leserkreises zugerichtet, und aus dem Allem ergibt sich denn auch die im Obigen kurz bezeichnete Eigenthümlichkeit der ganzen Composition als eine innere Nothwendigkeit. Aber auch die Eigenthümlichkeiten der Diction sind hiernach berechnet: einerseits jene Menge von Anakoluthien, wie keine andere platonische Schrift sie aufzuweisen hat, und die eben hierin sich äußernde bis auf die Spitze getriebene Nachahmung von der Freiheit der Umgangssprache, andererseits, im theilweisen Gegensatze hiezu, der Gebrauch nicht einer abstrakten, sondern durchaus concreten und bildlichen, mit Wörtern, Wendungen und Wortverbindungen, welche sonst nur der Poesie angehören, mit einer sonst in diesem Maße von Platon überall verschmähten Menge von rhetorischen Figuren, Wendungen und Wortspielen reichlich ausgestattete Redeweise, — lauter Dinge die freilich großentheils in der Verdeutschung leider unvermeidlich verloren gehen. Von hier aus wird nun erst die weitere Bedeutung klar in welcher die Bezeichnung Mythen von den verschiedenen Bestandtheilen dieser Schrift angewandt wird: es heißt dies hier begeisterte Reden überhaupt mit poetisch-rhetorischer Färbung. Von hier aus wird erst ihre Vergleichung mit einer Dichtung, wird auch erst vollständig die Bezeichnung der ganzen Darstellung als eines Scherzes oder Spieles klar, so fern Platon unter diesen Begriff auch alle schönen oder, wie er sie nennt, nachahmenden Künste, insonderheit Poesie und Musik, und ihre Erzeugnisse faßt, II. p. 656, §. 77. p. 659, §. 85. vgl. X. p. 889, §. 656 z. E. Staat X. p. 602. Staatsm. p. 288. Und da gerade die eigentlichen Proömien vorwiegend nicht sowohl eine aus den letzten Gründen geschöpfte Ueberzeugung als vielmehr nur, im Gegensatz gegen die nackt befehlende und drohende Sprache des Gesetzes, gut

willige Ueberredung hervorrufen sollen, so wird in ihnen die rhetorisch-poetischen Färbung am Stärksten aufgetragen, und auf ihren dichterischen Charakter auch ausdrücklich (IV. p. 718 f., §. 242 f.) hingewiesen und namentlich von ihnen Ausdrücke gebraucht welche sie als Hymnen, Gesänge oder Zaubersprüche bezeichnen, VI. p. 773, §. 385. IX. p. 854, §. 563. X. p. 903, §. 694. Ja, die Benennung Proömion (Vorgesang) selbst ist ursprünglich, wie IV. p. 722, §. 252 ausdrücklich hervorgehoben wird, dem musisch-poetischen Gebiete angehörig, und wenn statt ihrer auch der Name Paramythion (Zuspruch) gebraucht wird, so ist die sprachliche Verwandtschaft dieses Wortes mit „Mythos" wohl zu beachten. Dies Wort, so wie das entsprechende Verbum παραμυθεῖσθαι, ist es aber auch durch welches in den schon vorhin erwähnten Stellen überhaupt das ganze Gespräch nur als eine anregende und auffrischende Unterhaltung bezeichnet wird. Wiederum nach IV. p. 722, §. 252 gehört ferner das mehrmals wiederholte Wortspiel (s. noch III. p. 700, §. 188 z. E. VII. p. 799, §. 440) mit den beiden Bedeutungen von νόμος „Gesetz" und „Choral" gleichfalls in diesen Zusammenhang; ähnliche Ausdrücke wie von jenen Eingängen zu den Gesetzen werden auch von den wirklichen Gesetzen selbst (z. B. IX. p. 870, §. 608) und nicht minder von den übrigen Auseinandersetzungen des Gesprächleiters angewandt, der sich denn auch geradezu einer göttlichen Begeisterung rühmt (IV. p. 712, §. 220. VII. p. 811, §. 470. vgl. XI. p. 934, §. 776 z. E.) wie sie Propheten und Dichtern (s. III. p. 682, §. 141. IV. p 719, §. 242 z. E.) zukommt, und nicht minder wiederholt eine solche besondere göttliche Hülfe und Erleuchtung erfleht (IV. p. 712, §. 221. X. p. 887, §. 650. p. 893, §. 666), wie sie denn ja auch anderen guten Gesetzgebern nach der Meinung Derer die von ihnen Gesetze empfiengen zu Theil geworden sein soll

und bis zu einem gewissen Grade hin auch wohl wirklich zu Theil geworden ist (I. p. 624 f., §. 1. p. 630, §. 15. p. 632, §. 20. p. 634, §. 24. III. p 691, §. 167. p. 696, §. 177. vgl. Anm. 1. 120. 135) und wie ihrer ein jeder Gesetzgeber (XI. p. 934, §. 776 z. E.), namentlich unter ungünstigen localen Bedingungen (IV. p. 704, §. 199), bedarf. Und so findet denn dieser Gesprächsleiter auch wirklich daß eine besondere göttliche Führung (III. p. 682, §. 144. IV. p. 722, §. 252), oder, was dasselbe besagen will (s. IV. p. 708 f., §. 210 ff. p. 710, §. 215), ein besonders glücklicher Zufall über dem geschickten und geeigneten Fortgange der Unterredung waltet, III. p. 686, §. 152. p. 702, §. 195. vgl. VIII. p. 811, §. 470. XI. p. 926 f., §. 755. Er hofft gelegentlich (II. p. 662, §. 91) daß Gott ihm helfen werde seine Gesprächsgenossen zu überzeugen, und wirklich versichert ihm auch einer derselben (III. p. 683, §. 145), ein Gott selbst könne ihm nicht versprechen daß er jemals Besseres über Staat und Gesetze zu hören bekommen werde.

Diese Berufung auf göttliche Hülfe und Eingebung weist nun aber zugleich auf die religiöse und geradezu theokratische Grundlage des hier geschilderten Staatslebens hin, welche eine besonders hervorstechende Eigenthümlichkeit desselben ausmacht. Alle Satzungen und Einrichtungen desselben sollen als göttliche Verordnungen und demgemäß jeder Verstoß auch nur wider die kleinste derselben als eine Versündigung wider die Götter selber gelten, alle Verrichtungen des Lebens werden bis ins Peinlichste und Kleinlichste hinein an religiöse Cärimonien gebunden und dem Schutze besonderer göttlicher oder götterartiger Wesen empfohlen, die eigentlich gottesdienstlichen Verrichtungen sollen der Bürger angelegentlichstes Geschäft sein (VII. p. 803 f. §. 450 f.), die Stiftung von Heiligthümern der Götter ist eine überaus schwierige und wichtige Aufgabe (X. p. 809,

§. 712), die Verletzung derselben das schwerste aller Verbrechen (IX. p. 853 f., §. 561 ff.), und schon der bloß theoretische Unglaube und Aberglaube soll bei hartnäckiger Fortsetzung schließlich mit dem Tode bestraft werden (X. p. 909, §. 709). Platon versteigt sich so weit nicht bloß das Vaterland (V. p. 740, §. 295.), sondern sogar das Loos selber (V. p. 741, §. 298) einen Gott zu nennen. Nun verlangte er freilich auch in der Republick, da selbst der dort dargestellte Staat als ein nationalgriechischer, nur unter Hellenen möglicher dargestellt ward (s. Teuffel's Einl. dazu S. 13), auch eine Festhaltung der nationalen, volksthümlichen, gegebenen positiven Religion und ihrer Vielgötterei, und nicht minder verlangt er auch hier wie dort zu diesem Zwecke zuvor eine Reinigung dieser Religion von allen unwürdigen Mythen und Vorstellungen und allem sittengefährlichen Aberglauben, X. p. 805—807, §. 701—704. vgl. I. p. 636, §. 30 f. II. p. 672, §. 120. XII. p. 941, §. 789. Und wenn diese Reinigung hier keine so gründliche und durchgreifende ist, wenn die Anthropomorphismen hier weit mehr geschont und nur in so weit als sie etwas sittlich Unwürdiges in sich schließen beseitigt werden, wenn also der leitende Gesichtspunkt dieser Reinigung nur der sittliche und bloß sehr mittelbar der metaphysische ist, so begreift sich dies hinlänglich aus dem den wirklich bestehenden Gemeinwesen näher kommenden Charakter des Gesetzesstaates und der diesem entsprechenden populären Darstellungsweise desselben. Aber jene ängstliche und peinliche Religiosität, welche auch den noch irgend unschuldigen Aberglauben schont (vgl. VII. p. 804, §. 451 mit XI. p. 930 f., §. 766 ff.; IX. p. 870, §. 607 mit p. 872 f., §. 613 f. IX. p. 865, §. 594 mit XI. p. 926 f., §. 755; bes. aber s. IX. p. 854, §. 562. XI. p. 931, §. 768 f.), welche die Dämonen und Heroen ausdrücklich von den abgeschiedenen Menschengeistern sondert (VII. p. 801, §. 445.

vgl. IX. p. 853, §. 560), mit welchen die Republik sie identificiert, findet erst darin ihre Erklärung wenn man erwägt wie der Unterschied des Gesetzesstaates vom Vernunftstaate vorwiegend darin besteht daß selbst bei den eigentlichen Leitern desselben nicht durchweg und durchgreifend wirklich philosophische und dialektische Einsicht zu finden ist. Man würde nämlich nach allem Obigen allerdings sehr fehlgreifen, wenn man den Standpunkt auf welchen Platon sich in diesem Werke stellt ohne Weiteres auch als den betrachten wollte auf welchem er nunmehr selber steht. Jener erstere bedingt es daß er die Ideenlehre in dieser Schrift nur andeutend berühren konnte, aber von dieser Voraussetzung aus kann auch kein Zweifel bleiben daß er dies an den gehörigen Orten (X. p. 895, §. 673 f. p. 903, §. 695 f. XII. p. 963—966, §. 848—855) in der That so unzweideutig gethan hat als es diese Voraussetzung überall nur zuließ, daß diese Lehre mithin für seinen eignen Standpunkt noch immer die Grundlage aller seiner Betrachtungen und daher in letzter Instanz auch selbst noch die der vorliegenden Darstellung bildet, daß auch diese Schrift noch in ihrem Interesse abgefaßt ist, daß auch der in ihr entworfene gute Staat zweiten Ranges immerhin noch als Abbild der Idee des Guten erscheinen soll. Die Philosophie gilt ihm noch immer für die höchste und schließlich allein wahre Religion, die Ideen für die ewigen und allein die Weltseele und die Gestirne für die gewordenen Götter, denn nur deren Existenz ist es ausdrücklich welche er in dem Proömion erhärtet, welches das Dasein von Göttern begründen soll (X. p. 893—899, §. 666—684, vgl. auch XII. p. 950, §. 857—859), und die Volksgötter existieren fort und fort nach seiner Ueberzeugung nicht wirklich, sondern nur als Symbole jener wirklichen Götter, der ewigen wie der gewordenen, sie sind nur solche welche bloß das Gesetz als ewige hinstellt (X. p. 904, §. 697. vgl.

auch XI. p. 930 f., §. 766. XII. §. 813). Die Mitglieder der nächtlichen Versammlung, die einzigen Philosophen in diesem Staate, werden XII. p. 964, §. 851, im Gegensatz zu den Auslegern der auf die Volksreligion bezüglichen Satzungen, als Ausleger in einem höheren und eigentlicheren Sinne bezeichnet und die zu ihnen (s. o.) gehörigen Mitglieder des Oberrechenschaftshofs auch wirklich zugleich als das oberste Priestercollegium im Staate installiert, XII. p. 947, §. 803. Je weniger nun aber in diesem Staate von einer wirklich bewußten Erkenntniß der Idee des Guten als solcher zu finden, durch deren Nachahmung im eignen sittlichen Handeln und in der Leitung ihrer Mitbürger zu einem gleichen Ziele die Lenker eines Staates denselben allein zu einem wahrhaft guten Staate zu machen im Stande sind, desto mehr Gewicht muß auf das Surrogat der positiven Religion gelegt werden, als derjenigen Form in welcher allein die gewöhnliche Vorstellung sich des Urguten und Göttlichen zu bemächtigen und es im eignen Handeln abzubilden vermag, desto mehr muß sie bis ins Einzelnste hinein als die Grundlage des ganzen politischen und sittlichen Lebens, Gott als der wahrhafte und eigentlichste Herrscher in diesem Staate und als das Urbild desselben und Tugend als Gottähnlichkeit geltend gemacht werden, IV. p. 713 ff., §. 223 ff. p. 715 f., §. 233 ff. So erklärt es sich denn aus dem ganzen Standpunkte des Werkes völlig wenn Platon, mit Ausnahme jener wenigen Hindeutungen auf die Ideen, von dem Unendlichen hier immer nur in der dem gewöhnlichen Bewußtsein zugänglichen Form, also von den Göttern und, wenn es hoch kommt, von Gott redet. Es ergibt sich aber hieraus auch daß doch diese geläuterte Volksreligion auch nicht Selbstzweck ist, sondern ganz im Dienste der Sittlichkeit steht, zu welcher seine Bürger zu erziehen auch des Gesetzesstaates letzter Zweck ist. Charakteristisch ist es in diesem Sinne namentlich daß die Amtsdauer der gewöhnlichen Priesterthümer auf ein Jahr beschränkt wird, offenbar um keine Hierarchie aufkommen zu lassen und die Priester in ihrer Stellung als bloße Diener des Staates zu erhalten (VI. p. 759, §. 344.),*) daß ferner mit der Feier der Götterfeste überall ausdrücklich politische Zwecke verbunden (I. p. 643—650, §. 48—66. II. p. 652—654, §. 67—71. p. 671 f., §. 118 ff. V. p. 738, §. 291. VI. p. 771 f., §. 380 f.), daß die Eltern als lebendige Götterbilder bezeichnet werden, welche viel werthvoller sind als die leblosen (XI. p. 931, §. 768). Und die Bezeichnung dieser ganzen Darstellung als eines bloßen Spieles hängt mit jener anderen der Menschen als eines bloßen Spielzeugs der Götter zusammen: bezeichnet Letzteres die fast durchgängige Schwäche der Menschennatur, so besagt Ersteres, daß der Verfasser sich in Inhalt und Form seiner Darstellung zu dieser Schwäche herabläßt.

Genauer sind nun zunächst die dorischen Staaten oder bestimmter der spartanische und der kretische ausgesprochnermaßen diejenigen gegebenen Verfassungen zwischen denen und dem Vernunftstaate der Gesetzesstaat die Vermittelung bildet, oder, mit andern Worten, die historischen Grundlagen des letzteren, wie denn ja auch in der Republik vorwiegend sie als Timokratien bezeichnet wurden und selbst der Vernunftstaat vielfach nur auf einer consequenten Weiterbildung der ihnen unbewußt zu Grunde liegenden Principien beruht. Aber gerade von Dem was das eigentliche Wesen desselben ausmacht, von der Philosophenherrschaft oder der Aristokratie der Intelligenz, ist in jenen Staaten auch nicht die Spur zu finden, und ähnlich zeigt der Gesetzesstaat seinen Mischcharakter auch darin daß er in ebenso ausgesprochener Weise dorische Einfachheit und Sittenstrenge mit der Feinheit

*) Vgl. Staatsm. p. 290.

athenischer Bildung zu verschmelzen sucht. Die gesellschaftlichen Einrichtungen desselben sind vorwiegend den kretisch-spartanischen, die eigentlich rechtlichen vorwiegend den athenischen nachgebildet, aber auch selbst von den ersteren ist Manches athenisch, und die meisten Behörden sind mit größern oder geringern Modificationen von Athen herübergenommen. Man sehe über dies Alles das Nähere in den beiden Abh. von C. F. Hermann De vestigiis institutorum veterum, imprimis Atticorum, per Platonis de legibus libros indagandis und Iuris domestici et familiaris apud Platonem in legibus cum veteris Graeciae inque primis Athenarum institutis comparatio, Marburg 1836. 4. und nach ihnen in unseren Anmerkungen. Hiernach richtet sich nun die dramatische Einkleidung. Dem mehr empirischen Charakter des Ganzen gemäß ist die Darstellung des Gesetzesstaates in einer ganz bestimmten Localität, und zwar wird zu dieser Kreta gewählt, weil bei den Kretern die Schroffheiten und Härten des Dorerthums weniger auf die Spitze getrieben sind. Die neue Ansiedlung soll nur aus Dorern, aber doch aus allen Theilen Griechenlands, bestehen, um allzu große dorische Einseitigkeit zu verhüten, IV. p. 707 f., §. 207 f. Die drei Sprecher gehören Kreta, Sparta und Athen an. Kleinias wie Megillos werden ohne alle individuelle Charakteristik lediglich als Typen des Kreters und des Spartaners gezeichnet, sie sind jedenfalls rein erdichtete Personen, aber sie erhalten doch bestimmte Namen, weil sie eben die Art ihrer Landsleute, wie sie wirklich und thatsächlich ist, zur Darstellung bringen sollen. Anders steht es mit dem eigentlichen Gesprächleiter, dem namenlosen athenischen Fremden. Gleichwie der eleatische Fremde im Sophisten und Staatsmann den idealisierten Eleatismus, so bezeichnet er das verklärte Athenerthum. Sokrates, welcher auch in jenen beiden Gesprächen sowie im Parmenides, Timäos und Kritias von der Gesprächsleitung zurücktritt, konnte vollends eben hiernach in diesem gar keine Stelle mehr finden, und es mochte ohnehin dem Platon nicht passend scheinen, diesen eigentlichen Träger seiner Philosophie auch in dieser unphilosophischen Darstellung auftreten zu lassen. Fragen wir endlich, weßhalb er lieber eine erst neu zu begründende Ansiedlung als die Reform eines schon bestehenden Staates derselben zu Grunde legte, so scheint dabei die Absicht gewaltet zu haben, mit der constructiven Darstellung mehr als es sonst in Platon's Art ist die genetische zu verbinden oder, mit andern Worten, den Gesetzesstaat aus seinen elementaren Anfängen und natürlichen Voraussetzungen vor den Augen der Leser gleichsam entstehen und so eine seiner wesentlichen Einrichtungen nach der andern bis zu dem Höhenpunkte von allen, der nächtlichen Versammlung, aus ihnen sich entfalten zu lassen. Und es leuchtet ein wie sehr auch dies zu dem ganzen Standpunkte dieses Werkes stimmt. Die dialogische Form ist übrigens nur eine sehr äußerliche, im Grunde dociert der Athener, als der einzige Höhergebildete, der Philosophie und Mathematik Kundige unter den drei Unterrednern (VII. p. 818 f., §. 489. p. 819 ff., §. 490 ff. X. p. 892 f., §. 664 f. vgl. p. 900, §. 686, z. E.), fortwährend, und die Zeichnung seiner beiden Gesprächsgenossen ist so wenig eine widerspruchslose daß sie bald die einfachsten Dinge nicht verstehen (I. p. 644, §. 52. IV. p. 711, §. 216 u. ö.) bald dagegen weit schwierigeren und tiefer gehenden Auseinandersetzungen von ihm recht gut folgen, ja ihnen wohl sogar hie und da auf halbem Wege entgegenkommen (I. p. 626 f., §. 6 f.) und durch treffende Einwürfe eine andere Wendung geben (IX. p. 857, §. 570).*) Vergebens greift Platon zur Belebung des lahmen, schleppenden und

*) Genaueres s. bei Susemihl a. a. O. II. S. 659 ff.

vielfach stockenden Ganges der Unterredung zu allerlei künstlichen Mitteln, wie z. B. zu der Form fingierter Dialoge, indem in Wahrheit gerade durch das Uebermaß solcher Mittel jener Mangel nur noch empfindlicher hervortritt. Ueberhaupt ist die Darstellung vielfach schwerfällig, undurchsichtig verworren, bald ins Weite schweifend, so daß man alles bestimmte Ziel aus den Augen verliert, bald auslassend was nicht fehlen durfte, und nicht ohne mancherlei kleine sachliche Widersprüche. Kurz, es scheint daß Platon mit dem Alter und der wissenschaftlichen Sicherheit auch die künstlerische eingebüßt hat.

Aus der herberen Weltanschauung welche in den Gesetzen herrscht begreift es sich auch daß Platon sich hier mit einer solchen Schärfe, Strenge und sittlichen Energie gegen die Päderastie und selbst die gewöhnliche Unzucht äußert wie sonst nirgends, I. p. 636, §. 30 f. VIII. p. 835—842, §. 519—535. Ja, fast scheint es als ob er, in gerechter Würdigung der Gefahren welche der sinnliche Ausgangspunkt, den auch die einst von ihm so hochgefeierte philosophische Liebe hat, nach seiner inzwischen gewonnenen Ueberzeugung von der allgemeinen Schwäche der Menschennatur mit sich bringen müßte, selbst dieser Liebe wenigstens in der vollen Glut seiner ursprünglichen Auffassung derselben keinen Platz mehr einräumte. Eben so wenig wie die Ideenlehre ist übrigens auch die Dreitheilung der menschlichen Seele von ihm aufgegeben; daß er aber vollends diese nur in sehr flüchtigen Andeutungen berühren konnte (I. p. 644, §. 52 f. III. p. 689, §. 160 und bes. IX. p. 863, §. 587 ff.) und sich im Uebrigen mit der dem populären Bewußtsein näher liegenden Scheidung bloß von Vernunft und Trieb, von einer vernünftigen und einer vernunftlosen Seite im menschlichen Seelenleben begnügt, erklärt sich um so leichter, wenn man bedenkt daß in der Republik vermöge

der dort durchgeführten Betrachtung des Staates als eines Menschen im Großen die drei Seelentheile mit den drei Ständen des Vernunftstaates verglichen werden, deren Gliederung eben, wie wir sahen, im Gesetzesstaate wegfällt. Platon hält auch hier jene Betrachtung des Staates noch fest, I. p. 626 f., §. 5 f. p. 633, §. 23. III. p. 689, §. 160. XII. p. 961—965, §. 843—852; um so mehr aber mußte er hier sich hüten die hinkende Seite, welche dieselbe sonach hier hat, hervorzukehren. Die dort auf jene Dreitheilung begründete Auffassung der Tugend zunächst als eines inneren Verhaltens des Menschen zu sich selbst, nämlich des richtigen Verhaltens seiner drei Seelentheile zu einander, bleibt im Grunde auch hier, denn auch hier wird die Tugend überall als Herrschaft der Vernunft und richtigen Vorstellung über die Triebe oder als Harmonie der Triebe mit der Vernunft bezeichnet, I. p. 644, §. 52 ff. p. 645 f., §. 55 f. II. p. 653, §. 68. III. p. 688, §. 157. p. 689, §. 159 f. IX. p. 863 f., §. 589; aber eine bestimmtere Unterscheidung der vier Cardinaltugenden von einander auf Grund eben jener Dreitheilung kann hier um so weniger festgehalten werden als es sich hier durchweg nicht um die höhere, philosophische, sondern nur um die gewöhnliche, bloß auf richtiger Vorstellung beruhende Tugend handelt. Daß aber selbst die Tugenden dieser Art in richtiger Ausbildung Eins sind, so daß die eine auch schon alle andern mit in sich schließt, und mit der Weisheit oder Verständigkeit zusammenfallen, und daß sie nur dem Werden oder der Entwicklung nach auseinandergehen, ja einander feindlich entgegentreten können, wird auf das Bestimmteste XII. p. 963, §. 848 f. (vgl. I. p. 633—635, §. 21—28. III. p. 693, §. 170. IV. p. 710, §. 213 f. p. 716, §. 235) angedeutet. Nur nach dieser Seite hin kann es daher verstanden werden wenn ihnen eine verschiedene Rangordnung gegen einander zugewiesen wird (I. p. 630, §. 15 z. E. p. 631, §. 18. p. 641,

§. 43 f. II. p. 667, §. 105 z. E. III. p. 688, §. 157), wie dies denn auch aus IV. p. 710, §. 214 ausdrücklich erhellt, so sehr dies bisher auch von allen Erklärern verkannt und die letztangeführte Stelle mißverstanden worden ist.*) Und wenn allerdings auch zwischen der ausgebildeten Tapferkeit und Besonnenheit noch der relative Unterschied übrig bleibt daß jene mehr zur Furcht, diese zur Lust in Beziehung steht (I. p. 647, §. 58 f. vgl. XII. p. 963, §. 849), so ist dies, nur in populärerer Ausdrucksweise, ganz derselbe wie wenn in der Republik die erstere als das richtige Verhalten des zweiten Seelentheils oder des Bereichs der Affecte, die letztere aber als das des dritten oder des Bereichs der Begierden zur Vernunft bezeichnet wird.

Offenbar stand nun aber Platon auch für seine eigne Person bei Abfassung dieser Schrift bei alle dem nicht mehr auf streng philosophischem Boden, sondern neigt sich auch in seinem eigenen Bewußtsein einer popularphilosophischen Reflexion und zugleich religiösen Mystik zu. Er spricht es selber X. p. 892, §. 664 f. ausdrücklich aus, daß die volle dialektische Schärfe nicht mehr Sache des höheren Alters ist. Schwerlich wird er ferner von der so ganz allgemeinen Schwäche der Menschen und ihrem so ganz allgemeinen Mangel an wahrhaftiger Erkenntniß und Tugend, von denen er sich hier überzeugt zeigt, sich selber schlechthin haben ausnehmen wollen, und in dies Alles ist ja sogar wenigstens der geheime Zweifel eingeschlossen, ob nicht ein vollständiges, rein wissenschaftliches Erfassen der Ideen überhaupt über die menschlichen Kräfte gehe. Jene freudige Zuversicht auf die auch das praktische Leben unwiderstehlich bewältigende Macht der Erkenntniß vollends, wie sie einen charakteristischen Grundzug des ursprünglichen platonischen Philosophierens

*) Vgl. darüber Susemihl a. a. O. II. S. 615 ff.

bildet, ist hier gänzlich dahin: selbst die Ueberzeugung daß mit dem richtigen Erkennen auch das richtige sittliche Handeln des Einzelnen für seine Person unmittelbar mit gegeben sei ist hier, wie wir sahen, im höchsten Maße ins Schwanken gerathen, und an der Möglichkeit eines unmittelbar nach den Ideen und ihrer Erkenntniß sich gestaltenden Staatslebens ist sogar eine vollständige Verzweifelung eingetreten. Die Herabsetzung alles Endlichen in dem Maße wie sie hier geschieht läßt ja in Wahrheit das Unendliche ohnmächtig erscheinen, und die mit ihr zusammenhängende Annahme einer zwiefachen Weltseele widerspricht in Wahrheit auch in anderem Betracht der Ideenlehre auf das Entschiedenste. Und während sonst Platon auch die ganze Welt, ja jedes einzelne Gestirn, als einen Menschen im Großen zu betrachten pflegt, was doch voraussetzt daß auch bei ihnen Seele und Körper sich nicht anders zu einander verhalten als beim einzelnen Menschen, so läßt er dagegen hier auch die ganz mystische Vorstellung als Möglichkeit offen, daß die Seelen der Gestirne, ganz körperlos, dennoch durch eine, so zu sagen, magische Einwirkung die Umläufe ihrer Körper hervorbringen X. p. 898 f., §. 683.

Was nun Platon's Lehren in seinen mündlichen Vorträgen anlangt, so stellte er in denselben seine Ideen gleichfalls nicht mehr in rein dialektischer Fassung, sondern unter dem Symbole von Zahlen, gleichsam als eine höhere Art der letzteren, dar und führte ferner sie selbst noch wieder auf zwei Grundelemente, ein Princip der Einheit und Vollkommenheit und eins der unbegrenzten Vielheit und Unvollkommenheit, zurück und fand in dem letzteren den letzten Quell des Uebels und Bösen, welchen er früher in dem den Ideen entgegengesetzten Princip der Materie gesucht hatte. Hiezu stimmt es nun vortrefflich, und ist offenbar nur die unmittelbarste Consequenz hievon, wenn er in den Gesetzen in der

Sphäre des erscheinenden Daseins gleichfalls ein zwiefaches Princip der Bewegung im abgeleiteten Sinne annimmt, und so in zweiter Linie auf die böse Weltseele die Entstehung alles Uebels und alles Bösen zurückführt, und eben so dürfte zu jener symbolischen Darstellung seiner theoretischen Philosophie die in den Gesetzen herrschende populäre seiner praktischen nur die andere Seite bilden. Bemerkenswerth ist es auch daß er im Timäos §. 107 ff. die physikalischen Elemente aus Flächen als Atomen zusammensetzt und dagegen in den Vorträgen auf untheilbare Linien, die er ἀρχαὶ γραμμῆς nannte, zurückgieng, und daß sich nun eben diese Lehre der Sache wie der Bezeichnung nach auch hier X. p. 894, §. 668 wiederfindet.

Was nun aber noch genauer jene Lehre vom Ursprunge des Bösen anlangt, so hatte sich offenbar inzwischen die Realität desselben Platon mit einer solchen Entschiedenheit aufgedrängt daß ihm seine Herleitung aus der Materie, welche nach ihm vielmehr das schlechthin Nichtseiende ist, nicht mehr genügen konnte. Die bitteren Lebenserfahrungen welche er inzwischen gemacht hatte, das Fehlschlagen seines Versuches den jüngeren Dionysios für die wirkliche Einführung seines Idealstaats zu gewinnen, verbunden mit den immer mehr sinkenden politischen Zuständen in Griechenland, trugen gewiß nicht wenig hiezu und überhaupt zu der ganzen trüberen und herberen Weltanschauung bei welche in den Gesetzen herrscht. Allein fort und fort hält Platon, wie wir sahen, an der Ueberzeugung fest, daß auch der Gesetzesstaat am Leichtesten durch einen wohlgearteten jungen Tyrannen unter der Leitung eines philosophischen Gesetzgebers sich verwirklichen lassen werde, und sicher hat er wohl dabei, wie schon oben bemerkt, gerade jenen in Bezug auf den Vernunftstaat mit dem jüngern Dionysios gemachten Versuch im Auge, an dessen Richtigkeit seiner allgemeinen

Grundlage nach ihn mithin auch sein Scheitern in diesem besonderen Falle nicht irre gemacht hat. Die Schwierigkeit einen Tyrannen für solche politische Reformen zu gewinnen bleibt ja aber offenbar dieselbe, ob diese die des Vernunftstaats oder die des Gesetzesstaates sind, und jenes Scheitern allein kann es also nicht gewesen sein welches ihn an der Ausführbarkeit des ersteren ganz verzweifeln und den letzteren an seine Stelle setzen ließ, dergestalt daß er selbst von diesem nicht mit voller Sicherheit je eine unverkürzte Durchführung zu hoffen wagt. Man darf wohl vermuthen daß Platon nach der Rückkehr von seinen beiden letzten sikelischen Reisen Trost für sein Mißlingen bei der reinen, theoretischen Wissenschaft suchte und nunmehr die noch immer rückständige Aufgabe derselben für ihn, ein wirklich ausgeführtes System der Ideen zu entwerfen, welches, wie wir anderweitig *) wahrscheinlich zu machen gesucht haben, der als drittes Glied zum Sophisten und Staatsmann projectierte Dialog „der Philosoph" leisten sollte, ernstlich in Angriff nahm. Allein bei der Unendlichkeit der Ideen an Zahl mußte ihm dabei bald einleuchten daß diese Aufgabe in wirklich rein gedankenmäßiger Durchführung die menschlichen Kräfte übersteige, so fern doch offenbar kein endliches Denken eine unendliche Reihe zu durchlaufen vermag. Und so griff er denn einerseits zu jener Zahlensymbolik als Aushülfe, so fern auch die Zahlen eine unendliche Reihe sind, innerhalb deren doch jedes Glied fest bestimmt und begrenzt ist und dabei alle anderen mit in sich schließt, und mithin wenigstens den Beweis liefern daß es eine solche geben kann; auf der andern Seite aber war doch dies Ergebniß ganz dazu angethan ihn in jenes eigenthümliche Schwanken zu versetzen und jene

*) A. a. O. I. S. 358 ff. 455 f. II. S. 10 f. S. 193 f. S. 557 f. S. 695 f.

allerdings ohne Zweifel mitgebrachte düstere Stimmung bis zu dem Grade zu steigern wie sie uns in den Gesetzen entgegentritt.

Der Text der Gesetze ist in sehr verderbter Gestalt auf uns gekommen. Werthvolle Einzelbeiträge zur Kritik und Erklärung haben besonders Böckh In Platonis qui vulgo fertur Minoem eiusdemque libros priores de legibus, Halle 1806. 8., Schramm Quaestionum de locis nonnullis legum Platonicarum partic. I—V, Glatz 1841. 1844. 1848. 1851. 1857. 4., C. Schmidt Emendationes Platonicae, Bielefeld 1848. 4. C. F. Ch. Schneider Quaestiones de Henrici Stephani recensione legum Platonicarum, P. I. II., Breslau 1847. 4. vgl. Mendorum index in Platonis legibus, epinomide, epistolis dialogisque subditivis ex recensione C. E. C. Schneideri Parisiis a Didoto editis corrigendorum, Breslau 1854. 4. und Wagner Platonica, Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1855. Nr. 62 f. geliefert. Von deutschen Uebersetzungen giebt es bisher drei, die wohl etwas allzu freie von Schultheß, 2 A. von Vögelin, 2 Bde., Zürich 1842. 16., die im Gegentheil durch allzu ängstliche Worttreue vielfach undeutsche, ja geradezu unverständliche und ungenießbare von F. W. Wagner (Bd. 17. 18. des griechisch-deutschen Platon bei Engelmann, Leipzig 1854. 1855. 12.) und die zwischen beiden eine gewisse, aber nicht immer die richtige Mitte haltende und von den gröbsten Flüchtigkeiten und Mißverständnissen des wahren Sinnes wahrhaft strotzende von H. Müller (Platons sämmtliche Werke VII, 2.). Dilthey Platonicorum librorum de legibus examen, Göttingen 1820. 4. ist ziemlich veraltet. Eine Reihe zuerst selbständig erschienener Abhandlungen von Stallbaum bedarf keiner besonderen Erwähnung, da sie inzwischen sämmtlich ihren wesentlichen Bestandtheilen nach in die Prolegomena und den Commentar seiner neuesten Ausgabe*) übergegangen sind. Zu vergleichen ist aber noch Pierson im rhein. Mus. N. F. XIII. S. 216—247. Platner, Ueber die Principien der platonischen Criminalgesetze, in der Zeitschr. f. d. Alterthumswissensch. 1844. Nr. 85. 86. Hildenbrand Geschichte und System der Staats- und Rechtsphilosophie, 1. Bd., Leipzig 1860. 8. S. 175—222.

*) Platonis opera omnia, Vol. X. Sect. I-III., Gotha und Erfurt 1859. 8. Diese Ausgabe ist im Folgenden als 3. A., die Leipzig 1825. 8 und die Leipzig 1850. 16. erschienenen Gesammtausgaben Platons aber als 1. A. und 2. A. bezeichnet.

Inhalt.

Einleitung. I. §. 1—21. Die allgemeinsten Bestimmungen über Staat und Gesetze. Dieselben werden an einer Kritik der spartanisch-kretischen Staatsprincipien entwickelt, zunächst die religiöse Grundlage der spartanisch-kretischen Gesetzgebung billigend hervorgehoben, §. 1, dann episodisch die Scenerie des Dialogs gezeichnet, §. 2, demnächst aber der wahre Zweck des Staats und seiner Gesetze im Gegensatz gegen jene Principien dahin entwickelt:

1) Der Zweck des Staats ist nicht der äußere Krieg, sondern der innere Frieden und die Eintracht seiner Bürger, §. 3—11.
2) Der Zweck des Staats ist demgemäß nicht die bloße Tapferkeit im auswärtigen Kriege, sondern die allseitige Tugend jedes einzelnen Bürgers, § 12—15.
3) Der Zweck des Staats ist die Glückseligkeit aller seiner Bürger oder der denselben zu Theil werdende Besitz aller Güter in ihrer richtigen Ordnung, unter denen die Tugend nur eine, aber freilich die oberste, Stelle einnimmt, §. 16 bis 18. Plan einer Mustergesetzgebung nach diesen Principien und damit die Gliederung der folgenden Hauptmasse der vorliegenden Schrift, §. 18—21.

I. Erster Haupttheil oder weitere Ausführung jener allgemeinen Grundsätze. I. §. 21 — III. z. E.

A. Erster Abschnitt: Der gute Staat nach Seiten seines Inhalts. I. §. 21 — II. z. E. — Derselbe ist nach der Einleitung sub 2 vorwiegend Erziehungsanstalt zu ungetheilter Tugend. Demgemäß wird:

1) noch einmal dieser Staatszweck durch den Nachweis festgestellt daß selbst wahre Tapferkeit nicht bestehen kann,

wenn sie nicht, wie gegen Schmerz und Furcht, so auch zugleich gegen Lust und Begierde gerichtet ist und somit die Besonnenheit und überhaupt die Herrschaft der Vernunft über die Triebe oder die Harmonie der Triebe mit der Vernunft, d. h. die Tugend überhaupt, in sich schließt, §. 21—28. Sodann wird

2) zur Erörterung der Mittel zur Erreichung dieses Zweckes oder zur Feststellung der allgemeinsten Erziehungsgrundsätze übergegangen, indem zunächst

a) nachgewiesen wird daß die auf bloße Tapferkeit gegen Furcht und Schmerz abzweckenden Einrichtungen zwar auch wohl zur Besonnenheit gegenüber der Lust und Begierde führen, in ihrer Vereinzelung aber auch oft gerade das Gegentheil erzielen können, §. 29—31,

b) daß daher ganz eigenthümliche Uebungen erforderlich sind um sich auch in der Ertragung von Lust und Genuß zu stählen und mitten im Genusse Herr seiner selbst zu bleiben. Als Beispiel dafür dient vor Allem die richtige Anordnung von Trinkgelagen, bei denen selbst der Rausch nicht ausgeschlossen ist. §. 32—44. 48—66. Eingeschoben ist §. 45—47 eine zur Charakteristik der drei Gesprächspersonen und ihrer Stellung im Dialog dienende Episode. Allmählich laufen sodann schon mit §. 48—54, vermöge der Verbindung in welcher die Trinkgelage, um richtig angeordnet zu sein, mit den musischen Culten stehen müssen, diese Erörterungen in

c) eine allgemeiner gehaltene Auseinandersetzung über die obersten Erziehungsgrundsätze oder über die Nothwendigkeit, Möglichkeit und die richtige Art der Erziehung hinüber, in welcher sie selber erst ihren Abschluß finden.*) B. II.;

α) Allgemeiner Theil: über Wesen, Nothwendigkeit, Möglichkeit, Dauer und Art der Erziehung; musische und gymnastisch-orchestische Kunst, als die zunächst erforder-

*) Ueber den Zusammenhang von §. 48—54 sowohl mit den Erörterungen sub b, als auch sub c s. Anm. 41.

lichen Lehrmittel für alle Altersclassen: §. 67—70, vgl. 48—54.

β) Besonderer Theil: über die Bedingungen unter welchen allein

aa) die musische Kunst diese pädagogischen Zwecke erfüllen kann, oder über die richtige und allein politisch-zulässige Beschaffenheit derselben; §. 71—120:

aaa) nach ihrem Inhalt: sie soll lediglich die Seelenstimmungen und Empfindungen tugendhafter Art zur Darstellung bringen, und nur die Tugend als den Menschen wahrha beglückend erscheinen lassen, und wenn sie auch allerdings ihrer Natur nach Freude und Genuß bereiten soll, so soll dies doch lediglich hiedurch geschehen, und es ist dies um so leichter möglich weil nur das Gute auch wahrhaft angenehm ist, §. 71—97.:

bbb) nach ihrer Form in dereu Uebereinstimmung mit dem Inhalt: verschiedener ethischer Charakter der verschiedenen Tonarten und Rythmen; Nothwendigkeit einer Verbindung von Tonweisen und Rythmen überhaupt mit einem Texte oder Verwerflichkeit der bloßen Instrumentalmusik und des für sich bestehenden mimischen Tanzes (oder des bloßen Ballets) und Nothwendigkeit sodann die Textesworte auch mit Rythmen und Tonweisen von demselben ethischen Charakter zu verbinden; Verschiedenheit der Seelenstimmungen nach den Altersstufen und demgemäß auch eine entsprechende Verschiedenheit des ethischen Charakters musischer Compositionen und Nothwendigkeit einer Eintheilung der ganzen Bürgerschaft in drei Chöre nach den Altersclassen: nur die höchste Altersclasse darf Trinkgelage mitmachen und soll lediglich auf diesen singen. Damit kehrt die Erörterung zu der richtigen Anordnung von eben diesen zurück und bringt dieselbe erst zum Abschluß. §. 98—120.

bb) Eine entsprechende Erörterung der Gymnastik oder

Turnkunst wird offenbar nicht für nöthig erachtet, und an ihre Stelle tritt bloß eine genauere Abgrenzung ihres Gebiets von dem der musischen Kunst und ihre Eintheilung in die Gymnastik im engern Sinne und die Orchestik oder den mimischen Tanz, welcher die Vermittlung mit der musischen Kunst bildet, indem er zu dieser begleitend, zumal in der chorischen Darstellung, hinzutritt, §. 121—124. Daran reihen sich dann noch einmal

Schlußerörterungen über Trinkgelage und Trunkenheit, durch Angabe der Fälle in welchen der Weingenuß auch für die höheren Altersstufen sogar gänzlich verboten werden muß, §. 125. 126.

B. Zweiter Abschnitt. Betrachtung der verschiedenen Staatsformen in ihrer geschichtlichen Entwickelung, zur Beantwortung der Frage, welche von ihnen am Besten die Eintracht zwischen Regierenden und Regierten erhält, B. III.

1) Allgemeine geschichtsphilosophische Voraussetzungen: stete Wiederkehr von Sintfluten, §. 127. 128.

2) Urgeschichte bis zur dorischen Wanderung, §. 128—143.

a) Erste Stufe des Staatenlebens: Der Naturstaat oder die patriarchale Monarchie, § 128—138.

b) Zweite Stufe des Staatenlebens in Folge des Ackerbaus: Vereinigung von Familien und Stämmen zu Gemeinden oder die patriarchale Aristokratie, § 138—140.

c) Dritte Stufe: Anlegung von Städten in der Ebene, Verkehr durch Seefahrt, Keime aller möglichen Verfassungen, Uebergang zur historischen Zeit, §. 140—142. Der trojanische Krieg und seine Folgen, §. 142—143.

3) Der dorisch-peloponnesische Dreistaatenbund, Ausartung des Königthums in Argos und Messene in eine Tyrannis und der daraus hervorgehende Verfall beider Staaten und damit des ganzen Bundes, trotz der günstigen Bedingungen unter welchen er entstanden war. Entstehung einer gemäßigten oder gemischten Monarchie in Sparta. Einflüsse des Verfalls vom dorisch-peloponnesischen Bunde auf die Entstehung und Führung des Perserkriegs. §. 144—169.

4) Athen und die Perser, als die Haupttypen derjenigen beiden entgegengesetzten Staatsformen welche allen anderen zu Grunde liegen, der Monarchie und der Demokratie, in ihrer maßlosesten und äußersten Entwicklung, §. 170—192.

a) Grundlegende Betrachtungen über Monarchie und Demokratie überhaupt in diesem Sinne und über die beiden Grundfactoren zur inneren Eintracht im Staate, nämlich Auctorität und Freiheit, von denen die erstere das eigentliche Grundelement der Monarchie und die letztere der Demokratie bildet, §. 170—172.

b) Geschichte des Perserreichs und des allmählichen Uebergangs desselben vom verfassungsmäßig beschränkten Königthum zur ungemischtesten und schrankenlosesten Tyrannis oder Despotie, §. 172—177. 181. 182. Episodisch eingefügt ist §. 177—181 eine Erörterung über die richtige Werthabfolge der verschiedenen Güter und insonderheit die Unentbehrlichkeit einer bereits von Natur vorhandenen und angeborenen Besonnenheit für das Gedeihen der Erziehung zur Tugend, so jedoch daß andererseits diese bloße Naturgabe ohne eine solche Ausbildung gleichfalls werthlos bleibt.

c) Athen in seiner frühern Periode bis nach den Perserkriegen unter der noch beschränkten Demokratie, und die Größe seiner Leistungen in diesen Kriegen in Folge dieser Beschränkung und des hohen gesetzlichen Sinnes welcher sich vermöge eben derselben mit der demokratischen Freiheit daselbst verband, §. 183—186. Die geschichtliche Darstellung, wie später die Demokratie dort, gleichwie in Persien die Monarchie, zu einer ungemischten geworden ist und was für verderbliche Folgen dies für Athen gehabt hat, §. 187, verliert sich bald ganz in eine ziemlich im Allgemeinen gehaltene Betrachtung über die verfehlte Behandlung der musischen Kunst, indem von deren Verfall die allmählich dort eingerissene Gesetzlosigkeit hergeleitet wird, §. 188—192.

Schlußerörterungen: Recapitulation des Inhalts der drei ersten Bücher, §. 192—194, und Uebergang auf den zweiten Haupttheil durch die Ueberleitung der Betrachtung

auf die beabsichtigte neue Colonie des Kleinias, §. 195, 196.

II. Der zweite Haupttheil oder der wirkliche Entwurf einer Mustergesetzgebung in Anwendung der bisher entwickelten allgemeinen Grundsätze, B. IV—XII.

A. Allgemeinerer Theil oder Specialeinleitung zum zweiten Haupttheil, B. IV—V, §. 279.

1) Erster Abschnitt: die äußeren Bedingungen zur Entstehung einer guten Staatsordnung, §. 197—220:

a) in geographischer, §. 197—206,

b) in ethnologischer, §. 207—209,

c) in eigentlich politischer Hinsicht, §. 210—220.

2) Zweiter Abschnitt: bestimmtere Heraushebung und Anwendung der Ergebnisse des ersten Haupttheils als Principien der folgenden Mustergesetzgebung. IV, §. 221—V, §. 279.

a) Die Regierungsform soll (dem dritten Buche zufolge) eine zwischen Monarchie und Demokratie vermittelnde, überhaupt eine gemischte sein, §. 221—223.

b) Seinem idealen Gehalte nach aber muß ein guter Staat (nach Maßgabe der Erörterungen von B. I. II.) eine Theokratie sein, indem die Herrscher in ihm das Beispiel der Weltregierung des Kronos im goldenen Zeitalter nachahmen, §. 223—226, eben damit dem Göttlichen im Menschen, der Vernunft, und einer auf sie begründeten Gesetzgebung Folge leisten, §. 126, und nicht, wie in allen Arten ungemischter Verfassungen, das was ihnen als den Stärkeren äußeren Vortheil bringt, sondern die zuvor entwickelten wahrhaften Zwecke des Staates oder das allgemeine Beste bei ihrer Staatslenkung vor Augen haben, nicht über dem Gesetze stehen wollen, sondern ihren Anspruch auf Herrschaft lediglich darauf gründen die besten Diener eines Gesetzes von der bezeichneten Art und damit die weisesten und tugendhaftesten oder gottähnlichsten Bürger zu sein, §. 227—233.

c) Die bisher entwickelten allgemeinen religiös-sittlich-politischen Staatsprincipien müssen den Staatsbürgern, Regie-

renden wie Regierten, ausdrücklich als Bestandtheil der Gesetzgebung zwar nicht selbst in Form eines Gesetzes, aber als einleitende und motivierende Vermahnung zu der ganzen Gesetzgebung ausgesprochen und mit der letztern schriftlich niedergelegt werden, und eben so muß jedes wichtigere besondere Gesetz ein solches besonderes sogenanntes Proömion erhalten, §. 233—V, §. 279. Diese Begründung der Nothwendigkeit von Proömien zu den Gesetzen verschlingt sich nun mit dem wirklichen Entwurf jenes allgemeinen Proömions, indem

α) zunächst der letztere in Angriff genommen wird. Die Bürger werden über ihr richtiges Verhalten zu allen, und zwar zuvörderst zu den höchsten, Gütern aufgeklärt, §. 233—239:

aa) zu Gott, welcher jetzt auf Grund des unmittelbar Vorausgehenden als das höchste Gut erscheint, als welches im Bisherigen ungenau die menschliche Tugend erschienen war, welche doch in Wahrheit nur Gottähnlichkeit ist. Nur die Verehrung der Götter in diesem wahrhaft ethischen Sinne hat Werth, aber auf Grund ihrer hat man sich andererseits auch an bestimmte Formen des äußeren Gottesdienstes zu halten, §. 233—237.

bb) Nächst den Göttern sind die Eltern und Voreltern das am Höchsten zu ehrende Gut, auch die Pflichten gegen sie sind noch religiöse Pflichten; nähere Darlegung derselben, §. 237, 238, und kurzer Hinweis auf die Pflichten gegen andere Menschen, von denen gleichfalls noch immer unmittelbar oder doch mittelbar ein Gleiches gilt, §. 239.

β) Nunmehr erst wird die Theorie dessen was unter Proömien zu den Gesetzen zu verstehen und warum solche nothwendig seien zwischeneingeschoben und an dem vorweggenommenen Proömion zu den Ehegesetzen als Beispiele klar gemacht, §. 240—255, und dann zu einer Fortsetzung jenes Generalproömions übergeleitet, §. 256.

γ) In diesem zweiten Theile desselben, V, §. 257—279,

werden nun die Pflichten gegen die übrigen Güter oder menschlichen Besitzthümer oder die richtige Art und Stufenfolge der denselben zu erweisenden Ehre abgehandelt:

aa) nach den Erwägungen göttlicher (idealer) Art, §. 257—273:

aaa) nach denen welche einem jeden Staatsbürger geläufig werden müssen, §. 257—266:

αα) Das richtige Verhalten jedes Einzelnen zu sich selbst, §. 257—264:

ααα) zu seiner Seele als seinem am Höchsten, nächst den göttlichen Wesen und den Voreltern, zu ehrenden Besitzthum und zu deren Gütern oder den Tugenden, §. 257—262,

βββ) zu den Gütern des Leibes, §. 262, 263,

γγγ) zu den Gütern seiner äußeren Habe, §. 263, 264.

ββ) Das richtige Verhalten zu anderen Menschen, §. 265, 266.

bbb) Erwägungen für die besten (der Herrschaft im Staate oder der obrigkeitlichen Aemter allein würdigen) Bürger, welche rein aus sittlichen Beweggründen, und ohne daß zu diesen die Furcht vor der vom Gesetz angedrohten Strafe hinzuzukommen braucht, recht handeln, §. 267—273:

αα) in Bezug auf ihr Verhalten gegen andere Menschen, §. 267—271.

ααα) Die Pflicht der Wahrhaftigkeit, §. 267.

βββ) Die höchste Ehre im Staate verdient erst wer neben der eignen Tugend negativ und positiv auch die fremde fördert, fremde Verbrechen ans Licht zieht und ihnen zu der verdienten Strafe verhilft, aber im allgemeinen Wettstreit aller Bürger in der Tugend auch fremdes Verdienst neidlos anerkennt und, in der Erwägung daß Niemand freiwillig böse ist, sich zugleich mild gegen die noch heilbaren und unerbittlich gegen die unheilbaren Verbrecher erweist, §. 268—271.

ββ) In Bezug auf ihr Verhalten zu sich selbst, §. 272. 273.

ααα) Die falsche und übermäßige Selbstliebe ist die eigentliche Quelle aller Sünde, §. 272.

βββ) Die Pflicht das Uebermaß von Freude und Trauer zu meiden, §. 273.

bb) Erwägungen menschlicher (eigennütziger) Art: Wiederholung und schärfere Begründung des Satzes (B. II. §. 88—97., s. o.) daß das tugendhafteste Leben auch das angenehmste ist, §. 274—279.

B. Die allgemeinsten Verfassungsgrundlagen, V, §. 280—VI, §. 378.

1) Dritter Abschnitt: Die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens, §. 281—307.

a) Andeutung der nothwendigen Eintheilung der Gesetzgebung in Verfassung und Gesetzgebung im engern Sinne: §. 280.

b) Nothwendigkeit einer voraufgehenden Reinigung des Staats von allen schlechten Bürgern zum Zweck der wirklich erfolgreichen Einführung einer guten Verfassung und Gesetzgebung. Erwägung der Vorzüge welche in Bezug hierauf ein schon bestehender und auf diesem Wege zu reformierender Staat vor einem überall erst neu zu begründenden und derer welche umgekehrt dieser vor jenem hat. §. 281—287.

c) Ungefähre Feststellung der Größe des Landes und der Bürgerzahl, sowie der nähern Beschaffenheit dieser Zahl, welche zu einer guten Staatseinrichtung erforderlich sind, §. 288. 289.

d) Vorgängige Aussonderung aller heiligen Bezirke von dem unter die Bürger zu vertheilenden Lande, §. 290. 291.

e) Regelung der Eigenthumsverhältnisse der Bürger, und alles Dessen was damit zusammenhängt, §. 292—317.

α) Der leitende Grundsatz bei derselben: „Einheit, Gleichheit, Gemeinschaft alles Besitzes, kein Privat- sondern nur ein gemeinsames- oder Staats-Eigenthum" ergibt sich aus den in der Haupteinleitung dargelegten Staatszwecken, wird hier aber zunächst nur aus dem einen der-

selben, der möglichsten wechselseitigen Einigung aller Bürger, hergeleitet. Nach der verschiedenen Strenge der Durchführung dieses Grundsatzes ergibt sich der Unterschied eines besten, eines zweit- und eines drittbesten Staates. Die strenge Consequenz nämlich verlangt die vollständige Weiber- und Gütergemeinschaft und dadurch die Vereinigung der ganzen Bürgerschaft in eine einzige Familie, ja zu Gliedern Eines Leibes. Da aber dies bei der Schwäche der menschlichen Natur praktisch unausführbar ist, §. 292—294, so muß wenigstens

β) in Bezug auf das unbewegliche Vermögen der gesammte Grund und Boden in eine mit der der Bürger gleiche Zahl an Werth völlig einander gleicher, unveräußerlicher und untheilbarer Ackerloose getheilt, und es müssen demzufolge auch die nöthigen Maßregeln getroffen werden um diese selbige Bürgerzahl stets unverrückt zu erhalten und sich weder mehren noch mindern zu lassen, §. 295—298.

γ) In Bezug auf das bewegliche Vermögen ist nicht einmal eine solche Gleichheit erreichbar, aber es muß doch wenigstens einer allzugroßen Ungleichheit gesteuert werden, §. 299—309:

aa) durch das Verbot Handel und Gewerbe zu betreiben, §. 299, 300,

bb) durch das Verbot Gold und Silber zu besitzen und die Einführung einer nur im Lande gültigen Münze von schlechterem Metalle, §. 300, 301,

cc) durch das Verbot von Mitgiften und des Ausleihens auf Zinsen, §. 302,

dd) durch Festsetzung eines Maßes welches die bewegliche Habe nicht überschreiten darf. Eintheilung der Bürgerschaft auf Grund dieser Verschiedenheit in vier Schatzungsklassen. §. 307—309.

δ) Erst in diese Erörterungen über die bewegliche Habe ist die weitere Rechtfertigung jenes obigen allgemeinen Grundsatzes und aller dieser aus ihm fließenden besonderen Anordnungen, daß ohne ein gewisses gesichertes

Mittelmaß des Vermögensbesitzes keine richtige Stellung der Bürger zu den Lebensgütern, insonderheit zur Tugend möglich sei, eingeflochten: §. 303—306.

ε) Die Lage der Stadt, die nähere Art der Ländervertheilung, die Eintheilung des Landes und der Bürgerschaft in 12 Phylen, §. 310—311.

ζ) Zugeständniß daß selbst von diesen Anordnungen eines zweitbesten Staates sich in der Praxis wahrscheinlich Manches nicht unverkürzt werde durchführen lassen, §. 312—313.

η) Kurze Andeutung weiterer Unterabtheilungen der Phylen. Bestimmungen über Münzen, Maße und Gewichte. Abschweifende Bemerkungen über den pädagogischen Werth einer im rechten Geiste betriebenen Mathematik und den Einfluß der Oertlichkeit des Landes auf die Sinnesweise seiner Bewohner, §. 314—317.

2) Vierter Abschnitt: Die eigentlich politischen Verfassungsgrundlagen oder die Bestimmung der obrigkeitlichen Aemter und ihrer Besetzungsart, VI. §. 318—378.

a) Wiederholung der bereits §. 280 gemachten Bemerkung, §. 318.

b) Uebergangsmaßregeln, welche das erste Mal zur Besetzung der Staatswürden und zur Handhabung der auch späterhin stets festzuhaltenden vorgängigen Prüfung der Gewählten erforderlich sind, §. 319—324, 326—328.

c) Wahlart, Amtskreis und Amtsdauer der Gesetzverweser, §. 324, 325, 329—331.

d) Die Militärbehörden, §. 331—333.

e) Der Rath, §. 333—335, 339—341.

f) Eingeschoben ist §. 336—338 der allgemeine Grundsatz über die Wahlform der Beamten, daß sie ebenso wie die ganze Verfassung die Mitte zwischen dem monarchischen und dem demokratischen Princip halten müssen, d. h. die Entscheidung durch die Wahl und die durch das Loos müssen bis zu einem gewissen Grade mit einander verbunden werden.

g) Die Cultusbeamten, §. 342—345.

h) Die Polizeibeamten, §. 346—358.

α) Die Landaufseher und ihre Polizeimannschaft, §. 346—355.

β) Die Stadtaufseher, § 356.

γ) Die Marktaufseher §. 357, 358.

i) Die Erziehungsbeamten. §. 359—364.

α) Die Unteraufseher über den musischen und gymnastischen Unterricht, §. 359.

β) Die Ordner der Wettkämpfe, §. 359—362.

aa) Für die musischen, §. 360, 361.

aaa) Für die der Chöre, §. 360, 361.

bbb) Für den Einzelvortrag in Poesie und Musik, §. 361.

bb) Für die gymnischen Wettkämpfe, §. 362.

γ) Der Vorsteher des gesammten Erziehungswesens, §. 363, 364.

k) Allgemeine Bestimmung wegen etwa nöthiger Nachwahlen, §. 365.

l) Die Gerichtshöfe, §. 366—372.

m) Hinweis darauf daß viele der hier getroffenen Bestimmungen ihre genauere Ausführung und Ergänzung erst in der folgenden Specialgesetzgebung erhalten werden, §. 373, 374.

n) Anordnungen über die gesetzgebende Gewalt im Staate, §. 374—378.*)

C. Die Gesetzgebung im engeren Sinne, VI. §. 379—XII. §. 840.

1) Der fünfte Abschnitt: Die Specialgesetze zur Regelung des gesellschaftlichen Lebens, VI. §. 379—VIII. z. E.

a) Einleitung: Wiederanknüpfung der Erörterung an die Eintheilung der Bürgerschaft in 12 Phylen und damit an den dritten Abschnitt. Nähere Begründung gerade dieser

*) Diese Anordnungen, §. 374—378, bilden aber nicht bloß den Schluß des vierten Abschnittes, in welchen sie in der obigen Inhaltsübersicht gerückt sind, sondern gehören ebenso gut auch schon zur Einleitung in den fünften und sind eine Art von Prooimion zur Gesetzgebung im engern Sinne. S. das Folgende unter C. 1. a.

Phylenzahl und Verknüpfung dieser Eintheilung der Bürgerschaft und ihrer Unterabtheilungen mit dem Cultus und der Feier bestimmter Götterfeste. Politischsociale Bedeutung solcher Feste zumal für die Schließung von Ehen §. 379—381. Obwohl durch diese letzte Wendung bereits zu den alsbald folgenden Ehegesetzen der Uebergang gemacht wird, so kehrt die Erörterung doch zunächst noch einmal zu den Anordnungen über die gesetzgebende Gewalt im Staate oder über die Ergänzung und Verbesserung der bestehenden Gesetzgebung zurück und bringt diese erst zum (vorläufigen) Abschlusse, §. 381, 382.*)

b) Die Gesetzgebung über Ehe, Haushalt, Kinderzeugung u. s. w., §. 383—412.

α) Heirathsgesetze, §. 383—391.

aa) Proömien, §. 383—386.

bb) Gesetz über das zur Heirath verpflichtende Lebensalter und wider längere Ehelosigkeit §. 386, über Aussteuer, §. 387 (vgl. oben §. 302), darüber, wem das Recht zur Verlobung einer Jungfrau zustehe, §. 388, über die Hochzeitsceremonien, §. 388, gegen den Luxus bei Hochzeitsschmäusen, §. 389. An dies letzte Gesetz schließt sich dann naturgemäß die Vorschrift daß die Neuvermählten sich bei diesem Schmause nicht dem Rausche ergeben dürfen, und daß überhaupt kein Berauschter an das Geschäft der Kinderzeugung gehen solle (vgl. oben B. II. § 177.) eine Vorschrift die freilich kein eigentliches Gesetz bildet, sondern nur eine Vermahnung des Gesetzgebers von ähnlicher Art wie die Proömien zu den Gesetzen, §. 389, 390.

Die Verfügung eines von dem seines Vaters gesonderten Haushaltes für den neuvermählten Sohn, §. 391, leitet hinüber

β) zu den Haushaltsgesetzen, §. 392—407.

aa) Vermahnungen über richtige Behandlung der Sklaven, §. 392—395.

*) Vergl. die Anmerkung auf der vorigen Seite.

bb) Die Anordnung der Wohnungen, und zwar zunächst der städtischen, oder über die baulichen Einrichtungen der Stadt in genauerer Ausführung, §. 396—399.

cc) Die Anordnung der Mahlzeiten. Die eigentlich gesetzlichen Feststellungen über dieselben werden hier aber noch vorbehalten und bloß eine ausführliche begründende Erörterung für die Gemeinschaftlichkeit von ihnen oder für die Syssitien und die Theilnahme der Weiber an denselben gegeben, §. 400—407.

γ) Oeffentliche Beaufsichtigung der Ehen zum Zweck der Kinderzeugung. Vorläufige Besprechung der Maßregeln wider Unzucht und Ehebruch, §. 407—411.

δ) Allerlei Bestimmungen über Register der Jahre, der Geborenen und Gestorbenen, über das heiraths- und kriegspflichtige und zur Bekleidung öffentlicher Aemter erforderliche Alter für beide Geschlechter, §. 412.

c) Die Regelung der Erziehung, B. VII.

α) Vorbemerkungen darüber daß die hieher gehörigen Anordnungen großentheils nicht zu förmlichen geschriebenen Gesetzen erhoben werden, sondern nur Vermahnungen bilden können, welche auf die Sitte hinarbeiten, und über die Wichtigkeit dieses ungeschriebenen Gesetzes und sein Verhältniß zum geschriebenen, §. 413, 416, 417, 424. Diese Vorbemerkungen werden aber bereits durchflochten

β) von den Bestimmungen über die Erziehung vor und in der ersten Zeit nach der Geburt oder über die erste Erziehungsphase bis zum zurückgelegten dritten Jahre, §. 414—416, 418—423:

aa) in Bezug auf gymnastische, §. 414—420,

bb) in Bezug auf eigentlich psychische Behandlung, §. 420—423.

γ) Die zweite Erziehungsphase vom dritten bis sechsten Jahre. Beginn der eigentlich öffentlichen Erziehung. Kindergärten und weibliche Aufsichtsbehörde über dieselben, §. 425, 426.

δ) Dritte Erziehungsphase vom sechsten bis zehnten Jahre: spielender Beginn des Unterrichts, und zwar des gymnastischen; Trennung der beiden Geschlechter; §. 426. Beiläufige Empfehlung, die linke Hand gleichmäßig mit der rechten zu üben, §. 427, 428.

ε) Die historische Verfolgung des gesammten Erziehungscursus wird nunmehr durch pädagogische Erörterungen und Feststellungen allgemeinerer Art, welche als Fortsetzung und Ergänzung der schon B. II. gegebenen dienen, unterbrochen, §. 429—465, indem zunächst:

aa) in Bezug auf die Unterrichtsmittel wiederholt wird daß dieselben zuvörderst die musische Kunst und die Gymnastik sind, sodann der entgegengesetzte pädagogische Zweck beider bestimmter angegeben, die Eintheilung der Gymnastik in Tanz und Ringen oder Gymnastik im engern Sinne gleichfalls auf's Neue hervorgehoben und der Tanz wiederum in zwei Arten, den eigentlich gymnastischen und den mimisch-chorischen, getheilt wird, §. 429. Dann folgt die Beantwortung der Frage, welche Arten von gymnastischen, orchestischen und musischen Uebungen für die Zwecke der Staatserziehung allein förderlich seien:

aaa) gymnastisch-orchestische, §. 430—432.

bbb) musisch-orchestische, §. 432—448.

αα) Vorausgeschickt wird eine Rechtfertigung dessen daß der Staat überall in dieser Hinsicht bestimmte und unüberschreitbare Normen nicht bloß für den Jugendunterricht, sondern auch für die fortgesetzte Erziehung der Erwachsenen festsetzen muß, §. 433—437.

ββ) Angabe dieser Normen selbst und die Mittel zu ihrer Aufrechterhaltung, §. 437—448.

ααα) Jedem einzelnen Feste sollen durch eine eigens dazu niedergesetzte Commission bestimmte Gesänge und Tänze zugewiesen werden, welche zunächst allein an ihnen zur Darstellung gebracht werden dürfen, §. 437—441, 446, 447.

βββ) Zum Wenigsten müssen neue Dichtungen und musische Compositionen zuvor erst einer Censur unterworfen werden, §. 444, 445.

γγγ) In Form einer Rechtfertigung dieser Bestimmungen werden die obigen Normen selber für die eigentlich chorische Lyrik, soweit sie in B. II. noch nicht ausdrücklich entwickelt sind, in sie eingewoben: §. 441—445, 448.

bb) Die sonstigen Maßregeln zur Regelung des Erziehungswesens der Jugend und der fortgesetzten Zucht der Erwachsenen, §. 449—463.

aaa) Allgemeine Vorbemerkungen über die letzten und höchsten Ziele aller menschlichen Thätigkeit, §. 449—451.

bbb) Bestimmungen über die öffentlichen Schulhäuser und Unterrichtsanstalten, über die öffentliche Anstellung und Besoldung der Lehrer und den Schulzwang, §. 452, 453.

ccc) Ausdehnung derselben Disciplin über das weibliche Geschlecht, §. 453—456.

ddd) Grundzüge für die Lebensordnung der Erwachsenen. Nochmaliges Verbot des Handels und der Gewerbe für die Bürger. Auch den Betrieb des Ackerbaus sollen sie nicht selber, sondern durch ihre Sklaven üben. Gemeinsame Mahlzeiten (Syssitien) und definitive Regelung der Theilnahme des weiblichen Geschlechts an denselben, §. 458. Alle diese Anordnungen sind aber nur die unterstützenden Bedingungen zur Erreichung des höchsten Erziehungszwecks oder der Bildung zur Tugend, auf welche die ganze Lebensordnung der Bürger berechnet sein muß, und sie geben eben nur den Bürgern die Muße sich ganz und lediglich dieser Aufgabe zu widmen. Damit zu diesem Zweck aber keine Zeit versäumt werde, ist Gewöhnung an Frühaufstehen und theilweise Nachtwachen, besonders auch für die Obrig-

keiten, erforderlich. §. 459—462. Zum Zwecke dieser Gewöhnung von Jugend auf soll der Schulunterricht immer schon mit Tagesanbruch beginnen, §. 463. Mit dieser Feststellung kehrt die Erörterung

eee) wieder zu den Maßregeln für die Jugenderziehung zurück, zu denen hier noch die wichtigen Bestimmungen über die beständige Aufsicht, unter welcher die noch zu erziehende Jugend auch außer der Schule gehalten werden soll, und die Betheiligung aller Bürger bei derselben hinzugefügt werden, §. 463.

cc) Kurze Uebersicht über die weiteren, noch zu besprechenden Punkte in Bezug auf Unterrichts- und Erziehungswesen, insonderheit die bisher noch nicht ausdrücklich zu Tage getretenen Lehrmittel, Lesen und Schreiben nebst Auswendiglernen der Lesestücke, und die Anfangsgründe der Mathematik und Astronomie, §. 464, 465. Hiemit wird zu der weiteren historischen Verfolgung des Erziehungscursus zurückgeleitet, indem

ζ) in der vierten Erziehungsphase vom zehnten bis dreizehnten Jahre der Unterricht im Lesen und Schreiben beginnt und schließt. Feststellung der Lesestücke in Poesie und Prosa, welche bei diesem Unterricht allein angewandt und auswendig gelernt werden dürfen, zu denen vor Allem die Prooimien zu den Gesetzen gehören, §. 466—471.

η) Die fünfte Erziehungsphase vom dreizehnten bis sechszehnten Jahre oder der eigentlich musische Unterricht im Citherspiel und Gesang zur Cither, §. 472—486.

aa) Die leitenden Normen bei demselben, §. 472, 473.

bb) Daneben soll aber auch erst jetzt der eigentlich strenge Unterricht in Tanz und Gymnastik beginnen, §. 474. Bei dieser Gelegenheit wird nun

aaa) die Bestimmung nachgeholt daß der Vorsteher des gesammten Erziehungswesens jeden beliebigen Bürger zur Hülfeleistung bei seinen Functionen hinzuziehen darf, §. 474, 475.

bbb) Eingehender als es zuvor (§. 430—432) geschehen ist und zum großen Theil auch in einer jene früheren Bestimmungen berichtigenden Weise wird jetzt festgestellt, welche Arten eigentlich gymnastischer Uebungen und Tänze für die Zwecke der Staatserziehung, und zwar nicht bloß für die Jugend sondern auch für die Erwachsenen, als förderlich zu erachten sind, welche von ihnen von den Bürgern selbst zur Aufführung gebracht werden und bei welchen im Gegentheil die Bürger der Aufführung nur zuschauen sollen, und die Beschränkungen vorgezeichnet unter denen sie überhaupt zulässig sind, oder mit andern Worten auch hier die nöthigen Censurmaßregeln festgestellt, §. 476—486.

αα) Die eigentlichen gymnastischen Uebungen sollen vorwiegend militärischen Zwecken dienen. Dabei wird zugleich festgestellt, wie weit auch das weibliche Geschlecht am Kriege und den kriegerischen Uebungen Theil nehmen soll, §. 476—478.

ββ) Die Unterarten des mimischen Tanzes, §. 479—484.

αααα) Tänze ernster Art, §. 480—483.

ααααα) Kriegerische Tänze, §. 480.

βββββ) Friedenstänze, §. 480, 482, 483.

γγγγγ) Verwerfliche Tänze von unbestimmtem Charakter, §. 481.

βββββ) Komische Tänze, §. 484. Hiemit wird nun zugleich wieder ins Gebiet der musischen Kunst, vermöge der Verbindung des mimischen Tanzes mit derselben, hinüber gegriffen und von der Zulässigkeit der Komödie überhaupt und den Schranken dieser Zulassung gehandelt, und dies führt dazu daß

γγ) §. 485, 486, auch über die Tragödie die entsprechenden Feststellungen gemacht werden.

θ) Die Bestimmungen über den Unterricht in den Anfangsgründen der Mathematik und Astronomie, §. 487—496.

aa) Allgemeine Vorbemerkungen über die Bedeutung dieser

Wissenschaften und die Nothwendigkeit die Anfangsgründe derselben auch in diesen niederen, für alle Bürger bestimmten Erziehungscursus aufzunehmen, §. 487—489.

bb) Arithmetik, §. 490.

cc) Geometrie, §. 491, 492.

dd) Astronomie, §. 493—496.

ε) Von der Jagd, §. 497—501.

d) Die Lebensordnung der Erwachsenen, so weit sie im Vorigen nicht bereits mit enthalten ist, B. VIII.

α) Die Regelung des Cultus, §. 502, 503.

β) Kriegerische Uebungen, Exercitien und Feldmanöver. Lob- und Schmähelieder und Straflosigkeit des unvorsätzlichen Todtschlags bei solchen Gelegenheiten. §. 504—508. Erörterung der Frage, warum noch in keinem bestehenden Staate solche Feldmanöver eingeführt sind, §. 509—511.

γ) Wettkämpfe, §. 512—518.

aa) Gymnastische, §. 512—516.

aaa) im Laufen, §. 512—514.

bbb) Waffenkämpfe von Schwer- und von Leichtbewaffneten, §. 515;

ccc) Wagen- und Pferderennen, §. 516.

bb) Musische Wettkämpfe von Chören, Solosängern und Declamatoren, §. 517, 518.

δ) Erwägungen, Vermahnungen und Maßregeln zur Vermeidung der Päderastie und gewöhnlichen Unzucht, zu deren Einreißen gerade die hier vorgeschriebene Lebensordnung mancherlei Gefahren mit sich bringt, §. 519—535.

ε) Die gemeinsamen Mahlzeiten. Ueber sie ist aber das Genügende schon im Obigen enthalten, §. 536.

ζ) Definitive Regelung des Geschäftsbetriebes, §. 537—553, 556—558.

aa) Vorbemerkung, daß durch die Beschränkung der Bürger auf den Ackerbau eine Masse von Gesetzen welche

in diese Classe einschlagen entbehrlich gemacht sind, §. 537.

bb) Ackergesetze, §. 538—548.

cc) Gesetze über den Betrieb der Handwerke durch die Beisaßen, §. 549, 550.

dd) Gesetze über den Handel, §. 551—553, 556—558.

aaa) Ueber Ausfuhr und Einfuhr, §. 551.

bbb) Ueber den Binnenhandel, §. 552, Marktordnung, §. 556—558.

η) Eingeschoben ist ein Abschnitt in welchem die Anordnung der Wohnungen und damit die baulichen Einrichtungen und die Eintheilung des Landes weiter verfolgt werden. Jede Phyle zerfällt in zwei Komen, eine städtische und eine ländliche. Die 12 Flecken und ihre Lage und Anlage. Oertliche Bestimmung der Handwerkerwohnungen, §. 554, 555.

ϑ) Sociale und rechtliche Stellung der Beisaßen, §. 559.

2) Der sechste Abschnitt: Die Rechtsgesetzgebung, IX. §. 560—XII. §. 840.

a) Ueber die Nothwendigkeit einer Strafgesetzgebung auch für einen guten Staat, §. 560.

b) Die drei unter der Voraussetzung daß sie von Bürgern begangen werden unbedingt todeswürdigen und keine Artunterschiede von verschiedenem Grade der Strafbarkeit zulassenden Verbrechen, §. 561—569.

α) Tempelraub, §. 561—564.

aa) Prooimion, §. 561, 562.

bb) Das Gesetz selbst. §. 563, 564.

β) Hochverrath, §. 567, 568.

γ) Landesverrath, §. 569.

δ) Eingeschoben sind allgemeinere Bestimmungen über die Nachkommen der Hingerichteten, §. 564, über die verschiedenen je nach der Verschiedenheit der Verbrechen und Vergehen überall zulässigen Strafen, §. 565, über das Verfahren in Capitalsachen und den Gerichtshof vor den sie gehören, §. 566.

c) Der Verfasser nimmt den Schein an als ob er auch vom

Diebstahl keine verschiedenen Arten von verschiedener Strafwürdigkeit anerkennen wollte, macht sich dann aber sofort selbst hiegegen einen Einwurf, §. 570, und bereitet sich so den Weg zur Feststellung der Gesichtspunkte nach denen bei anderen als den eben abgehandelten Verbrechen vielfach solcherlei Unterschiede zu machen sind, §. 571—591.

α) Zunächst wird ausgeführt daß diese Erwägungen als ein motivierender Eingang (Proömion) zu der ganzen Rechts- und insonderheit Criminalgesetzgebung anzusehen seien, §. 571—576.

β) Demzufolge wird sodann zuvörderst von dem Wesen von Recht und Unrecht und von der strafenden Gerechtigkeit insbesondere gehandelt, §. 576—578, und hieran die Beantwortung der Frage gereiht, wie sich die letztere überhaupt damit vertrage, wenn doch Niemand vorsätzlich unrecht thue, §. 579, und wie weit dabei der hauptsächlichste Unterschied der eben bezeichneten Art zwischen einem und demselben Verbrechen oder Vergehen, sofern es vorsätzlich und sofern es unvorsätzlich begangen wird, bestehen könne, §. 580—586.

In diese Erörterung fließt auch die über Wesen und Zweck der Strafe ein, §. 585. 586.

γ) Den eigentlichen, jenen anderen mit umfassenden Eintheilungsgrund für verschiedene Arten desselben Verbrechens oder Vergehens geben die verschiedenen Motive zur That, oder die drei Seelentheile des Menschen her, je nachdem je einer oder ein anderer von ihnen diese Motive darleiht, §. 587—590.

δ) Dazu kommt noch die verschiedene Art der Ausführung: Gewalt oder List, §. 590 *).

*) Noch wird im Folgenden vielfach ein Unterschied im Strafmaß je nach dem verschiedenen Alter und nach der verschiedenen bürgerlichen Stellung des Thäters, sowie des Verletzten, je nachdem er nämlich Bürger, Beisaße, Fremder oder Sklave ist, gemacht, diese beiden Unterscheidungsprincipien hier aber nicht besonders hervorgehoben.

ε) Auf Grund dieser Zwischenbestimmungen wird nunmehr auch die fehlende oder vorhandene Zurechnungsfähigkeit festgestellt, und auch in Bezug auf die drei obigen unbedingt todeswürdigen Verbrechen, falls sie für solche gelten sollen, die Bedingung der letzteren nachgetragen, §. 591. — Verbrechen und Vergehen, auf welche nun die obigen Unterschiede ganz vorwiegend Anwendung finden, sind:

d) die Gewaltthätigkeiten gegen die Person eines Menschen, §. 592—642.

α) Mord und Todtschlag, §. 592—619 *).

β) Körperverletzungen, §. 620—633.

aa) Das Proömion umfaßt hier weit über den vorliegenden Fall hinausgreifende Erörterungen über Vernunft und Gesetz und die Nothwendigkeit geschriebener Gesetze selbst für den Vernünftigen, §. 621, 622, sowie darüber, wie weit das Gesetz für die verschiedenen Verbrechen das Strafmaß selber festsetzen und wie weit es die Bestimmung desselben den Richtern für jeden besonderen Fall überlassen soll, §. 622—626.

bb) Das Gesetz selbst. §. 627—633.

γ) Realinjurien, § 634—642.

aa) Das Proömion, §. 634—636. 639.

bb) Das Strafgesetz selbst, §. 637, 638, 640—642.

e) Nach einer ganz kurzen und ganz im Allgemeinen gehaltenen Bemerkung über den Raub, X. §. 643, wendet sich die Gesetzgebung zu den Beschimpfungen, bleibt dann aber, nach einer kurzen Aufzählung der verschiedenen Arten von ihnen, §. 643, lediglich bei der Beschimpfung des Heiligen oder Göttlichen stehen, §. 644—714.

α) Proömion: Widerlegung der falschen theoretischen Ansicht aus welcher dieselbe hervorgeht, §. 644—705.

*) Das Proömion oder vielmehr die einzelnen Proömien zu den verschiedenen Arten sind hier fast untrennbar mit den Strafgesetzen selbst verschlungen.

Diebstahl keine verschiedenen Arten von verschiedener Strafwürdigkeit anerkennen wollte, macht sich dann aber sofort selbst hiegegen einen Einwurf, §. 570, und bereitet sich so den Weg zur Feststellung der Gesichtspunkte nach denen bei anderen als den eben abgehandelten Verbrechen vielfach solcherlei Unterschiede zu machen sind, §. 571—591.

α) Zunächst wird ausgeführt daß diese Erwägungen als ein motivierender Eingang (Proömion) zu der ganzen Rechts- und insonderheit Criminalgesetzgebung anzusehen seien, §. 571—576.

β) Demzufolge wird sodann zuvörderst von dem Wesen von Recht und Unrecht und von der strafenden Gerechtigkeit insbesondere gehandelt, §. 576—578, und hieran die Beantwortung der Frage gereiht, wie sich die letztere überhaupt damit vertrage, wenn doch Niemand vorsätzlich unrecht thue, §. 579, und wie weit dabei der hauptsächlichste Unterschied der eben bezeichneten Art zwischen einem und demselben Verbrechen oder Vergehen, sofern es vorsätzlich und sofern es unvorsätzlich begangen wird, bestehen könne, §. 580—586.

In diese Erörterung fließt auch die über Wesen und Zweck der Strafe ein, §. 585. 586.

γ) Den eigentlichen, jenen anderen mit umfassenden Eintheilungsgrund für verschiedene Arten desselben Verbrechens oder Vergehens geben die verschiedenen Motive zur That, oder die drei Seelentheile des Menschen her, je nachdem je einer oder ein anderer von ihnen diese Motive darleiht, §. 587—590.

δ) Dazu kommt noch die verschiedene Art der Ausführung: Gewalt oder List, §. 590 *).

*) Noch wird im Folgenden vielfach ein Unterschied im Strafmaß je nach dem verschiedenen Alter und nach der verschiedenen bürgerlichen Stellung des Thäters, sowie des Verletzten, je nachdem er nämlich Bürger, Beisaße, Fremder oder Sklave ist, gemacht, diese beiden Unterscheidungsprincipien hier aber nicht besonders hervorgehoben.

ε) Auf Grund dieser Zwischenbestimmungen wird nunmehr auch die fehlende oder vorhandene Zurechnungsfähigkeit festgestellt, und auch in Bezug auf die drei obigen unbedingt todeswürdigen Verbrechen, falls sie für solche gelten sollen, die Bedingung der letzteren nachgetragen, §. 591. — Verbrechen und Vergehen, auf welche nun die obigen Unterschiede ganz vorwiegend Anwendung finden, sind:

d) die Gewaltthätigkeiten gegen die Person eines Menschen, §. 592—642.

α) Mord und Todtschlag, §. 592—619 *).

β) Körperverletzungen, §. 620—633.

aa) Das Proömion umfaßt hier weit über den vorliegenden Fall hinausgreifende Erörterungen über Vernunft und Gesetz und die Nothwendigkeit geschriebener Gesetze selbst für den Vernünftigen, §. 621, 622, sowie darüber, wie weit das Gesetz für die verschiedenen Verbrechen das Strafmaß selber festsetzen und wie weit es die Bestimmung desselben den Richtern für jeden besonderen Fall überlassen soll, §. 622—626.

bb) Das Gesetz selbst, §. 627—633.

γ) Realinjurien, §. 634—642.

aa) Das Proömion, §. 634—636. 639.

bb) Das Strafgesetz selbst, §. 637, 638, 640—642.

e) Nach einer ganz kurzen und ganz im Allgemeinen gehaltenen Bemerkung über den Raub, X. §. 643, wendet sich die Gesetzgebung zu den Beschimpfungen, bleibt dann aber, nach einer kurzen Aufzählung der verschiedenen Arten von ihnen, §. 643, lediglich bei der Beschimpfung des Heiligen oder Göttlichen stehen, §. 644—714.

α) Proömion: Widerlegung der falschen theoretischen Ansicht aus welcher dieselbe hervorgeht, §. 644—705.

*) Das Proömion oder vielmehr die einzelnen Proömien zu den verschiedenen Arten sind hier fast untrennbar mit den Strafgesetzen selbst verschlungen.

aa) Vorbemerkungen. Unterscheidung einer dreifachen Art dieses Irrthums. Entstehungsgrund aller drei Irrthümer. Erwägung der Bedenken welche dem Eingehen auf eine Widerlegung derselben am vorliegenden Orte entgegenstehen. Ton, Haltung, Standpunkt und Methode dieser Widerlegung und genauere Darlegung der zu widerlegenden falschen Weltanschauung. §. 644—665. Die Widerlegung selbst richtet sich nun

bb) gegen den ersten jener drei Irrthümer, daß es überhaupt keine Götter gebe: „Der Atheismus hat," wie im Vorigen bereits gezeigt ist, „den Materialismus zur Voraussetzung, dieser aber ist unhaltbar, weil die Körperwelt als das von Anderem Bewegte ein sich selbst Bewegendes, die Seele, voraussetzt*)." Die hiernach nothwendig anzunehmenden Seelen der ganzen Welt und der einzelnen Gestirne können für nichts Anderes als für Götter angesehen werden. §. 666—684.

aaa) Die Kreisbewegung und die sieben anderen körperlichen Bewegungen. §. 666—669.

bbb) Die Bewegung durch ein Anderes und die Selbstbewegung, §. 669.

ccc) Jene setzt nothwendig diese voraus, §. 670—672.

ddd) Jene kommt allem Körperlichen, diese der Seele zu, §. 672—677.

eee) Es gibt also nothwendig Eine oder mehrere Weltseelen, §. 677.

fff) Es gibt zwei Arten von Selbstbewegung und mithin auch von Seele: eine vernünftige und eine vernunftlose, jene die bessere und geregelte, diese die schlechtere und ungeordnetere. §. 677

ggg) Gerade so steht unter den §. 666—669 aufgezählten acht körperlichen Bewegungen die Kreisbewegung den sieben anderen gegenüber, §. 679, 680.

*) Ich bediene mich hier der Ausdrucksweise von Zeller, Plat. Stud. S. 14.

hhh) Muß nun also auch als Princip der letzteren eine Selbstbewegung der letzteren Art und mithin eine böse Weltseele neben der guten zugestanden werden, §. 677, so kommt doch der Welt in ihrer Gesammtheit nur die Kreisbewegung zu, und mithin hat in ihr die Vernunft oder die gute Weltseele die Oberhand, §. 678, 681.

iii) Aber auch jedes Gestirn hat wiederum seine besondere Kreisbewegung und mithin weise und vernünftige Seele. Verhältniß dieser Seelen zu den Körpern der Gestirne. §. 682, 683.

kkk) Alle diese Seelen müssen nothwendig um ihrer Güte und Vollkommenheit willen als Götter angesehen werden, §. 683, 684.

cc) Widerlegung des zweiten Irrthums, daß die Götter sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten kümmern, § 685—700.

aaa) Vorbemerkungen über den Entstehungsgrund dieses Irrthums, §. 685, 686.

bbb) Die Fürsorge der Götter für das Weltganze ist im Obigen bereits bewiesen. Sollten sie also darüber das Einzelne vernachlässigen, so könnte dies entweder nur aus Mangel an Macht oder an sittlicher Güte oder endlich aus dem Glauben geschehen daß es zum Gedeihen des Ganzen der Sorge um das Einzelne nicht bedürfe. Die beiden ersteren Möglichkeiten aber sind durch ihre nachgewiesene Vollkommenheit, Allweisheit, Allmacht und sittliche Allgüte bereits zurückgewiesen. §. 687—692.

ccc) Also bleibt nur noch die dritte. Aber auch diese ist im Grunde schon dadurch beseitigt daß die Menschen ja Theil an der Beseelung des Weltganzen haben, §. 692. Im Uebrigen aber würde jener Glaube ein Irrthum sein, welcher eben als solcher wiederum der nachgewiesenen göttlichen Weisheit und Vollkommenheit widerspricht, und würde den Widersinn enthalten daß die Götter das Schwie-

rigere thun und das Leichtere unterlassen sollten. §. 693, 694.

ddd) Freilich kann eben hiernach keinem Einzelnen eine höhere Glückseligkeit und Vollkommenheit zu Theil werden als seine Stelle als bestimmtes Glied im Organismus des Ganzen zuläßt. Das Einzelne hat im Ganzen, das Ganze dieser Welt des Werdens wieder im ewigen Sein oder in der Welt der Ideen seinen Zweck. §. 695, 696.

eee) Diese erreichbare, durch die nothwendige Schranke seiner Individualität gesetzte Stufe von Glückseligkeit wird aber auch jedem Einzelmenschen durch die ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits zu Theil, und innerhalb dieser Schranke hängt es von seinem eigenen freien Handeln ab, wie weit er sie erreicht: Gott versetzt einen jeden stets an die seiner durch dasselbe erworbenen Art und Stufe von Intelligenz und Sittlichkeit gebührende Stelle im Weltall, §. 696—700.

dd) Die Widerlegung des dritten Irrthums, oder des Aberglaubens daß die Götter durch die Opfer und Weihegaben der Bösen sich bestechen ließen, wird aus dem Widerspruche desselben gegen ihre vollkommene sittliche Güte und mithin auch Gerechtigkeit geführt, §. 701—704.

ee) Schlußbetrachtung, §. 705.

β) Das Strafgesetz selbst, welches auch schon gegen diesen bloß theoretischen Unglauben und Aberglauben, schärfer aber natürlich gegen dessen praktische Folgen gerichtet ist, §. 706—710, wobei im Interesse der Staatsaufsicht in Bezug auf den dritten Irrthum auch alle Privatceremonien untersagt werden, §. 711—714. Bei dieser Gelegenheit wird §. 707 auch von der örtlichen Anlage und dem Zweck der drei verschiedenen Staatsgefängnisse (Untersuchungs- und Polizeigefängniß, Correctionshaus, Zuchthaus) gehandelt.

f) Eigenthumsgesetze und insonderheit vertragsrechtliche Bestimmungen, in welchen, eben so wie in den folgenden familienrechtlichen, vielfach die bisher im dritten und fünften Abschnitt getroffenen gesellschaftlichen Anordnungen noch vervollständigt werden, XI. §. 715—740.

α) Ueber Schatzgräberei und gefundenes Gut, §. 715—718.

β) Ueber den Vindicationsprozeß und die Evictionsklagen, §. 719—722.

γ) Rechte der Herren über ihre Sklaven, Verfahren gegen entlaufene Sklaven. §. 719, 720. Rechte und Pflichten der Freigelassenen und das Verfahren wegen Verabsäumung der letzteren, und gegen widergesetzliches Verbleiben der Freigelassenen und anderer früherer Beisaßen im Staate, §. 721.

δ) Ueber Kauf und Verkauf (Handelsrecht), §. 723—736.

aa) Nur ein auf dem Markte abgeschlossener Handel gegen baare Bezahlung hat rechtliche Gültigkeit, §. 723.

bb) Rechtliche Bestimmungen zur etwaigen Rückgängigmachung eines solchen Handels, insonderheit wenn der verkaufte Gegenstand ein Sklave ist, §. 724, 725.

cc) Bestimmungen wider Falschmünzerei, Betrug, Vorschlagen eines höheren Preises und alle eidlichen Betheurungen im Handel und Wandel, §. 726—729.

aaa) Proömion, §. 726—728.

bbb) Das Strafgesetz selbst, §. 728, 729.

dd) Bestimmungen über Entwurf und öffentliche Ausstellung einer Markt- und Stadtpolizeiordnung, §. 730.

ee) Bestimmungen über Kleinhandel, Gastwirthschaft und ähnliche Gewerbe, §. 731—736.

aaa) Proömion §. 731—734

bbb) Die Gesetze selbst, §. 735, 736.

αα) wider den Betrieb solcher Gewerbe von Seiten eines Bürgers, §. 735,

ββ) Feststellung eines höchsten Preises für alle Waaren seitens der Obrigkeit, §. 736.

ε) Gesetze wider die Nichterfüllung contraktlicher Verpflichtungen zwischen den Arbeitgebern und den arbeitnehmen-

den Handwerkern (Gewerberecht), §. 737—739. Bei dieser Gelegenheit wird auch im Allgemeinen festgestellt, vor welchen Gerichtshof überhaupt alle Processe wegen unerfüllter Versprechungen gehören, §. 737, und an die Bezahlung der Handwerker schließt sich die Ertheilung der gebührenden Ehren und Auszeichnungen an die Krieger, §. 740.

g) Familienrecht*), §. 741—771.

α) Die Bestimmungen über Erbrecht, Testamente und Vormundschaftsangelegenheiten, §. 741—762.

aa) Die feststehenden erbrechtlichen Bestimmungen und die in Folge ihrer gegebenen Beschränkungen des Rechts zu bindenden letztwilligen Anordnungen und die beim Mangel von solchen zu treffenden Verfügungen, §. 741—753.

aaa) Proömion, §. 741—743, 751, 752.

bbb) Die Gesetze selbst, §. 744—750, 753.

bb) Ordnung des Vormundschaftswesens, §. 754—759.

cc) Die Beschränkungen des Rechts zur Enterbung und das Verfahren mit den Enterbten, §. 760, 761.

dd) Gesetzliche Verfügungen in Bezug auf den entgegengesetzten Fall, gerichtlicher Anträge von Seiten eines Sohnes seinen Vater wegen Geistesschwäche unter Curatel zu stellen, §. 762.

β) Ueber Ehescheidungsprozesse und die Wiederverheirathung Geschiedener und Verwittweter, §. 763, 764.

γ) Verfügungen wegen der Kinder von Sklaven, insonderheit wenn sie mit Freien erzeugt sind, §. 765.

δ) Verfügungen wider die Versagung der schuldigen Ehrerbietung gegen seine Eltern und Voreltern, §. 766—772.

aa) Proömion, §. 766—769.

bb) Das Strafgesetz selbst, §. 770, 771.

h) Strafrechtliche Bestimmungen gegen eine Reihe von gegen Privatpersonen gerichteten Verbrechen und Vergehen, sowie civilrechtliche Bestimmungen verschiedener Art, §. 772—787.

α) Giftmischerei und Zauberei, §. 772—774.

β) Raub und Diebstahl, §. 775, 776.

γ) Vernachlässigung der pflichtmäßigen Ueberwachung von Wahnsinnigen, §. 777.

δ) Verbalinjurien, §. 777—779. Hieran reiht sich das Verbot persönlicher und namentlicher Verspottung in der Komödie oder durch sonstige künstlerische Darstellung (Pasquill), mit Ausnahme des oben vorgesehenen Falles, §. 780, 781.

ε) Bettelei, §. 782.

ζ) Verhaftung des Eigenthümers für den Schaden den seine Sklaven, sein Vieh oder etwas Anderes was ihm gehört, fremdem Besitzthum zugefügt haben, und andererseits das Klagerecht wider betrügliches Vorgeben dieser Art, §. 783.

η) Versagung gerichtlichen Zeugnisses und falsches Zeugniß. Die Bestimmungen über Zeugnißfähigkeit, die Einrede falschen Zeugnisses, das durch sie hervorgerufene Verfahren u. s. w. §. 784, 785.

ϑ) Rabulisterei, §. 786, 787.

αα) Das Proömion, §. 786.

ββ) Das Strafgesetz, §. 787.

i) Strafrechtliche Bestimmungen gegen eine Reihe von unmittelbar gegen den Staat gerichteten Verbrechen und Vergehen, und Verfügung von allerlei Belohnungen für Dienste welche man umgekehrt dem Staate geleistet hat, XII. §. 788—806.

α) Erlügung oder untreue Verwaltung einer Gesandtschaft, §. 788.

β) Raub und Diebstahl an Staatsgut, §. 789, 790.

aa) Das Proömion, §. 789.

bb) Das Strafgesetz selbst, §. 790.

γ) Militärvergehen, §. 791—798.

aa) Vorauf geht ein allgemeines Proömion, welches allerlei Regeln und Vorschriften für ein richtiges Verhal-

*) Die unter diesen Abschnitt sowie die unter h geordneten Bestimmungen sind, streng genommen, in Platons Sinne (s. §. 741, vgl. Anm. 689) freilich noch mit unter den vorigen zu rechnen.

ten der Bürger in Bezug auf die Erfüllung ihrer militärischen Pflichten enthält und so die Bestimmungen des fünften Abschnitts über ihre Lebensordnung noch vielfach ergänzt und vervollständigt, §. 791, 792.

bb) Das Gesetz selbst, §. 793—798, richtet sich:

aaa) gegen die Entziehung vom Kriegsdienst, §. 793.

bbb) gegen Fahnenflüchtigkeit (Desertion) und überhaupt die Entfernung aus dem Heerlager ohne Urlaub, §. 794.

ccc) gegen Feigheit im Kampfe oder Wegwerfung der Waffen, §. 795—798.

αα) Das Proömion, §. 795, 796.

γγ) Das Strafgesetz selbst, §. 797—798.

ddd) Umgekehrt wird aber §. 794 auch die Art der Vertheilung militärischer Auszeichnungen festgestellt.

δ) Untreue Verwaltung eines obrigkeitlichen Amtes oder von der Rechenschaftsablegung der Behörden nach Ablauf ihres Amtes. Von der höchsten Ehrenauszeichnung im Staate, oder von der Behörde der Euthynen oder des hohen Gerichtshofs, vor welchem diese Rechenschaftslegung Statt findet, und von den Maßregeln wider den Amtsmißbrauch dieser Behörde selbst, §. 799—806.

aa) Ueber die hohe Wichtigkeit dieser Behörde und die dem entsprechende Nothwendigkeit dieselbe nur mit den vorzüglichsten Männern zu besetzen. §. 799, 800. Hierauf sind denn:

bb) Die Wahlbedingungen und die Wahlform berechnet, §. 801, 802.

cc) Amtslokal der Euthynen. Ihr Verfahren bei der Rechenschaftsabnahme und der Veröffentlichung ihres Urtheils. Appellation von demselben, §. 802.

dd) Ehrenvorrechte und Auszeichnungen der Euthynen, §. 803—805,

aaa) bei Lebzeiten, §. 803,

bbb) nach ihrem Tode, §. 804, 805.

ee) Anklageverfahren gegen die Euthynen selbst, §. 806.

k) Die Mittel zur Handhabung des Rechts, nebst Bestimmungen über einige noch rückständige Arten von Rechtssachen, §. 807—834.

α) Ueber die Grenzen der Zulässigkeit gerichtlicher und sonstiger öffentlicher Eide und das Benehmen der Parteien vor Gericht, §. 807—810.

β) Ueber das Executionsverfahren bei Abgaben und sonstigen öffentlichen Leistungen. §. 811.

γ) Das Fremdenrecht und die gesetzliche Regelung der Reisen von Bürgern ins Ausland, nebst den Strafverboten wider die Uebertretung dieser Gesetze, und umgekehrt den Auszeichnungen die sich an sie knüpfen. Anknüpfung dieser Reisen an die höchsten Staatszwecke und die Einrichtung der nächtlichen Versammlung, §. 812—821.

aa) Vorbemerkungen, §. 812, 813.

bb) Gesetzliche Regelung der Reisen ins Ausland, §. 814—818.

aaa) Erörterung der Bedingungen unter denen Reisen ins Ausland nicht bloß zulässig, sondern sogar für die Vervollkommnung des Staates nothwendig und daher von ihm zu begünstigen sind, §. 814—816.

bbb) Rechenschaftsablegung der von solchen im Staatsinteresse unternommenen Reisen zurückgekehrten Bürger vor der nächtlichen Versammlung, und die Belohnungen (Mitgliedschaft dieser Versammlung selbst) oder Bestrafungen welche in Folge derer von dieser Behörde über sie verhängt werden, so wie die weiteren rechtlichen Folgen davon, wenn sie sich dieser Strafe nicht unterziehen. Vorläufige Bestimmungen über Zusammensetzung und Zweck der nächtlichen Versammlung. §. 816—818.

cc) Die Bedingungen und die Art der Aufnahme der verschiedenen Klassen von Fremden und die Jurisdiktion über sie, §. 819—821.

δ) Ueber Bürgschaften, §. 822.

ε) Ueber Haussuchungen, §. 823.

ζ) Verjährungsfristen, §. 824.

η) Strafgesetze wider gewaltsame Abhaltung Jemandes vom

Erscheinen vor Gericht und von der Theilnahme an einem öffentlichen Wettkampfe, §. 825.

ϑ) Strafgesetze wider Diebshehlerei, Aufnahme von Verbannten und Verträge mit Staatsfeinden, §. 826.

ι) Strafgesetz wider Bestechung und überhaupt jede Geldannahme für öffentliche Dienste, §. 827.

κ) Verfügungen über die Abgaben welche man umgekehrt dem Staate zu leisten hat, und die Art ihrer Erhebung, §. 828.

λ) Wider den Luxus bei Weihgeschenken und Verfügung darüber was für welche gegeben werden dürfen, §. 829.

μ) Ueber die drei Instanzen im Civilprozeß, §. 830, und allerlei sonstige prozessualische Anordnungen, §. 831, 832.

ν) Ueber die Erfordernisse zur Verwaltung des Richteramts, §. 833.

ο) Ueber das Executionsverfahren im Civilprozeß, §. 834.

l) Gesetzliche Regelung der Begräbnisse, §. 835—840.

α) Ueber die bei denselben zu beobachtenden Cerimonien, §. 835.

β) Lage der Kirchhöfe, §. 835.

γ) Bestimmungen über Grabhügel, Grabsteine und Grabschriften, §. 836.

δ) Die Bestattungsfrist, §. 836.

ε) Ueber den zulässigen Aufwand für die Leichenfeierlichkeit, §. 837, 838.

aa) Prooemion: Unsterblichkeit der Seele und Werthlosigkeit des Körpers als solchen, §. 837, 838.

bb) Das Gesetz selbst, §. 838.

ζ) Obrigkeitliche Ueberwachung der Leichenfeier, §. 839.

η) Ueber die Ausstellung der Leichen und die Todtenklage, §. 839.

ϑ) Strafgesetz wider Uebertretung dieser Anordnungen, §. 840.

ι) Die Fälle in welchen das Begräbniß versagt ist, §. 840.

D. Der siebente Abschnitt: Vom Schlußstein des ganzen Staatsgebäudes oder von der nächtlichen Versammlung XII. §. 840—863.

1) Ueber die Nothwendigkeit besonderer Einrichtungen zur Erhaltung (und Vervollkommnung) des Staatsgebäudes, §. 840, 841.

2) Zusammensetzung des Erhaltungsrathes oder der nächtlichen Versammlung, §. 842.

3) Ueber die Kenntnisse welche seine Mitglieder besitzen oder die Wissenschaften in denen sie gebildet sein sollen, oder der höhere Erziehungscursus der eigentlichen Staatslenker, §. 843—859.

a) Dialektik, §. 843—855.

α) Erhalten werden kann alles Menschliche nur durch Leitung der Vernunft oder des Wissens, verbunden mit der Schärfe sinnlicher Beobachtung, §. 843.

β) Genauer unterscheidet sich das Wissen nach seinem Objekt, aber das Gemeinsame dabei ist immer daß man, um das Objekt zu erhalten, den Zweck desselben wissen muß, §. 844—846.

γ) Letzter Zweck des Staats sind nach der Haupteinleitung alle Tugenden, und diese haben wieder ihre Einheit in der Weisheit oder im wahrhaften Wissen, §. 847.

δ) Die Folgerung, daß die Weisheit vom Staate oder die philosophische Ethik und Politik sonach selber Wissen des Wissens oder Dialektik ist oder doch auf sie zurückgeht, wird §. 847 nur angedeutet. Dieselbe muß sich nun

aa) darauf erstrecken, in wie fern die Tugenden ihrem wahren Wesen nach Eins sind und doch in der Erscheinung in eine Vielheit (Vierheit) besonderer Tugenden auseinanderfallen können, §. 848—851.

bb) Zu diesem Ende müssen die Mitglieder der nächtlichen Versammlung aber auch überhaupt alles Viele der Erscheinung auf die Einheit des Wesens oder der Idee zurückzuführen und vor Allem die Idee des Guten oder des absoluten Zwecks aller Dinge zu erkennen, diese Erkenntniß auch zu erweisen und in allen ihren

Worten und Handlungen darzulegen, und nach der Idee alle Erscheinungsdinge zu beurtheilen und das Staatsleben nach ihr zu gestalten im Stande sein, §. 852—855.

b) Speculative Physik, insonderheit Psychologie und Astronomie, §. 856—859.
c) Theorie der Musik, §. 859.
d) Zu beiden ist ein tieferes Eindringen in die Mathematik nöthig, §. 859.
e) Speculative Ethik und Politik, §. 859.

4) Erwägung der Bedenken gegen die Ausführbarkeit aller dieser Forderungen. Nur die Erfahrung kann lehren, wie weit dieselbe reicht und wie weit man etwa bei dem Versuche diesen Forderungen Geltung zu verschaffen von ihrer Strenge nachlassen und damit überhaupt auf die unverkürzte Einführung des Gesetzesstaates verzichten muß. Ganz strenge Bestimmungen über die von den Mitgliedern der nächtlichen Versammlung sich anzueignenden Wissenschaften und die auf eine jede zu verwendende Lehrzeit lassen sich also im Voraus nicht treffen, §. 860—863.

5) Genaueres über die Functionen dieser Versammlung wird nur in gelegentlichen Andeutungen eingestreut, besonders §. 851, 852, 853. (Man vergleiche über die nächtliche Versammlung noch I. §. 20 mit Anm. 15. VII. §. 487 mit Anm. 450. X. §. 709. XI. §. 735 mit Anm. 681. XII. §. 816—818.)

Platon's Gesetze.

Ein Gastfreund aus Athen; Kleinias, ein Kreter; Megillos, ein Lakedämonier.

Erstes Buch.

1. (§. 1.) [St. II. p. 624.] Der Athener. Gilt ein Gott oder der Sterblichen Einer bei euch, ihr Gastfreunde, für den Urheber eurer Gesetzgebung?

Kleinias. Ein Gott, Freund, ein Gott, das darf man mit vollem Rechte sagen, nämlich bei uns Zeus, bei den Lakedämoniern aber, bei denen dieser hier zu Hause ist, heißt es, glaub' ich, Apollon [1]).

Megillos. Ja wohl.

Der Athener. Du meinst also wohl (damit), im Anschluß an Homeros [2]), daß Minos alle neun Jahre einmal seinen Vater besuche, um mit ihm eine Zusammenkunft zu halten, und so nach dessen Eingebungen euren Staaten ihre Gesetze ertheilt habe?

Kleinias. Ja, so heißt es bei uns, und eben so auch daß sein Bruder Rhadamanthys — ihr kennt den Namen — der gerechteste Mann gewesen sei; [p. 625] und wir Kreter wenigstens möch-

ten behaupten, er habe sich dieses Lob durch die Trefflichkeit erworben mit welcher er in damaliger Zeit Recht ertheilte [2]).

(§. 2.) Der Athener. Und wahrlich ein schöner Nachruhm ist das und ein solcher der ganz eines Sohnes des Zeus würdig ist! Da ihr nun aber in solcherlei Gesetzesbräuchen auferzogen seid, du sowohl als dieser hier, so vermuthe ich, es wird euch nicht unangenehm sein wenn wir jetzt eine wechselseitige Unterhaltung über Staatsverfassung und Gesetze mit unserer Wanderung verbinden.*) Ist doch überdies der Weg von Knosos nach der Grotte und dem Heiligthume des Zeus, [4]) wie ich höre, weit genug, und unterwegs gibt es vermuthlich unter den hohen Bäumen schattige Ruheplätze zum Schutz vor der gegenwärtigen drückenden Hitze, und da dürfte es sich für Leute von unserem Alter wohl schicken öfter auf ihnen gehörig auszuruhen und so unter gegenseitig anregenden Gesprächen den ganzen Weg mit Gemächlichkeit zurückzulegen. [5])

Kleinias. Allerdings findet dort der Wanderer Cypressen in den Hainen von wunderbarer Höhe und Schönheit, und auch Rasenplätze, auf denen wir Rast machen und uns verweilen können.

Der Athener. Das läßt sich hören.

Kleinias. Gewiß; aber noch mehr werden wir das sagen wenn wir sie erst gesehen haben. Und so laß uns denn in Gottes Namen gehen.

2. (§. 3.) Der Athener. Das soll geschehen. Und nun sage mir: zu welchem Zweck hat das Gesetz bei euch die gemeinsamen Mahlzeiten und die öffentlichen Leibesübungen und die Art der Bewaffnung angeordnet?

*) ἡμᾶς und τε (hinter περὶ) fehlen im Paris. A. (dem Hauptcodex) und sind daher wohl mit Hermann und Baiter wegzulassen.

Kleinias. Ich dächte, Freund, daß es für Jedermann leicht wäre den Grund unserer Anordnungen zu errathen. Ihr seht nämlich daß der Boden von ganz Kreta seiner natürlichen Beschaffenheit nach nicht, wie der des Thessalerlandes, eine Ebene ist, weßhalb denn auch die Thessaler sich mehr der Pferde bedienen, wir dagegen uns im Laufen üben, weil unser Land vielmehr ungleichmäßig*) und daher besser für die Anwendung des Laufens geeignet ist; und unter solchen Umständen ist es denn nothwendig leichte Waffen zu führen, um unbeschwert laufen zu können, und so erscheint denn die Leichtigkeit unserer Bogen und Pfeile (durchaus) zweckmäßig. [6]) Alles dies ist also in Rücksicht auf den Krieg bei uns eingerichtet, und (überhaupt) hat der Gesetzgeber, wie es mir wenigstens scheint, Alles im Hinblick hierauf angeordnet; denn auch die gemeinschaftlichen Mahlzeiten scheint er eingeführt zu haben, weil er sah daß Alle, so bald sie im Felde liegen, sodann durch die Sache selber gezwungen werden, ihrer eignen Sicherheit halber, während dieser Zeit gemeinschaftlich zu speisen. (§. 4.) Und damit scheint er mir denn über die große Mehrzahl (der Menschen) das Verdammungsurtheil als über Thoren ausgesprochen zu haben, indem sie nicht wußten daß in der Welt immerfort ein unaufhörlicher Krieg aller Staaten gegen alle sei, (und) wenn man daher während des Krieges zu (allgemeiner) Sicherheit gemeinschaftlich seine Mahlzeiten halten und einen Theil der Befehlshaber und Untergebenen als seine Wachen ausstellen müsse, [p. 626] so sei dies auch im Frieden zu thun. Denn was die meisten Menschen Frieden nennen, das sei nur ein (leerer) Name, in der That aber lebten alle Staaten gegen alle von Natur ohne Kriegserklärung beständig in Fehde. Und wenn du es so betrachtest, wirst du (überhaupt) so ziemlich finden

*) Vergl. IV. §. 198 und dazu Anm. 158.

daß der Gesetzgeber der Kreter mit Rücksicht auf den Krieg alle gesetzlichen Einrichtungen des öffentlichen und Privatlebens für uns getroffen und uns deßwegen seine Gesetze so (wie sie gegeben sind) zu bewahren aufgetragen habe, weil nichts Anderes, weder Besitzthümer noch Einrichtungen, irgend einen Nutzen gewähren, wenn man nicht im Kriege den Sieg davon trage, wogegen alle Güter der Besiegten das Eigenthum der Sieger würden.

3. (§. 5.) Der Athener. Gar trefflich, Freund, scheinst du mir darauf geübt zu sein das Wesen von den gesetzlichen Einrichtungen der Kreter zu durchdringen. Nur dies (Eine) erkläre mir noch deutlicher: nach der Bestimmung eines wohl verwalteten Staates welche du gabst, scheinst Du mir der Ansicht zu sein, man müsse ihn so einrichten und verwalten daß er im Kriege die andern Staaten zu besiegen vermöge, nicht wahr?

Kleinias. Freilich, und ich glaube, es wird auch unserm Megillos hier eben so scheinen.

Megillos. Wie könnte wohl, Bester,*) hierüber irgend ein Lakedämonier anders sich äußern!

Der Athener. Ist nun dies (bloß) bei Staaten und Städten gegen Staaten und Städte richtig, bei Dörfern gegen Dörfer aber anders?

Kleinias. Keineswegs.

Der Athener. Sondern eben so?

Kleinias. Ja.

*) Wörtlich „Du Göttlicher". Die Spartaner pflegten nämlich jeden tüchtigen Mann einen „göttlichen" Mann zu nennen, Men. p. 99. D. Da aber unser deutsches „göttlich" einen ganz anderen Sinn hat, so ist dieser Provinzialismus leider unübersetzbar.

Der Athener. Wie ferner? Gilt dasselbe auch noch für ein Haus innerhalb des Dorfes gegen ein anderes und für einen Einzelnen gegen einen Andern?

Kleinias. Allerdings.

Der Athener. Er selbst aber — soll er (auch) gegen sich selbst wie als Feind gegen einen Feind gesinnt sein? oder gilt hievon nicht mehr diese Bestimmung?*)

(§. 6.) Kleinias. O athenischer Gastfreund — denn nicht möchte ich dich einen Attiker nennen, vielmehr scheinst du mir dessen würdig zu sein mit dem von der Göttin [7]) hergenommenen Namen benannt zu werden, denn du hast unsern Satz durch die richtige Zurückführung desselben auf sein letztes Princip in ein deutlicheres Licht gestellt, so daß du leichter finden wirst, wie richtig so eben von uns behauptet wurde, daß Alle Allen Feind seien, nicht bloß im öffentlichen Leben, sondern auch im Privatleben und**) (sogar) jeder Einzelne sich selber.

Der Athener. Wie sagtest du, wunderlicher Mann?

Kleinias. Ist ja doch auch bei diesem letzteren, lieber Freund, der Sieg über sich selbst (gerade) der erste und herrlichste von allen Siegen und das Sichselbstunterliegen unter Allem das Schimpflichste und Schlimmste zugleich, und dies deutet doch darauf hin daß Krieg in einem Jeden von uns gegen sich selber sei.

*) Der durch diese Umschreibung wiedergegebene Sinn scheint dem Uebersetzer in dem ἔτι zu liegen, in welchem Hermann gar keinen findet. Letzterer schreibt daher ἢ πῶς; τί λέγομεν; „oder wie? wie sollen wir hierüber urtheilen?", an sich gut, aber nicht nothwendig.

**) καὶ vor ἑκάστους vermißte schon Gottleber, und Ast setzte es mit Recht, wie auch Stallbaum 3. A. und Steinhart VII. a. S. 371. Anm. 135 urtheilen, aus dem Rande des Cod. Voss. und Ficinus in den Text.

Der Athener. Wir wollen also die Sache in umgekehrter Folge behandeln: wenn es mit einem Jeden von uns sich so verhält daß der Eine sich selbst überwindet und der Andere sich selbst unterliegt, [p. 627] sollen wir da sagen daß (auch) ein Haus, ein Dorf und eine Stadt eben dies an sich trage, oder sollen wir es leugnen?

Kleinias. Du meinst daß irgend Eines von ihnen sich selbst besiege, ein Anderes aber sich selber erliege?

Der Athener. Ja.

(§. 7.) Kleinias. Auch dies fragtest du mit Recht. Denn es muß durchaus und in hohem Grade, und zwar ganz besonders in den Staaten und Städten, eben so Etwas Statt finden. Denn überall wo in einem Staate die besseren (Bürger) über den Pöbel und die Schlechteren die Oberhand erhalten, dürfte derselbe gebührendermassen als Sieger über sich selbst bezeichnet und mit vollem Rechte um eines solchen Sieges willen gepriesen werden, und wo das Gegentheil eintritt, da würden wir auch das entgegengesetzte Urtheil fällen.

Der Athener. Nun, ob es überhaupt möglich ist daß das Schlechtere sich irgend einmal stärker und mithin auch tüchtiger und besser*) beweise als das Bessere, wollen wir dahin gestellt lassen, denn das würde uns hier zu weit führen; das von dir Gemeinte aber verstehe ich so, daß wohl einmal Bürger gleichen Namens und derselben Stadt angehörig wider alles Recht und in großer Zahl sich zusammen rotten und die in der Minderzahl befindlichen Rechtschaffenen mit Gewalt unterjochen können, und daß, wenn sie (so) die Oberhand gewonnen haben, von ihrem Staate mit Recht

*) Nur durch diese Umschreibung läßt sich der Doppelsinn des griechischen κρεῖττον, auf welchen hier angespielt wird, annähernd wiedergeben.

gesagt werden kann er habe eine Niederlage durch sich selber erlitten und sei ein schlechter Staat, und dagegen da wo sie unterliegen, derselbe habe den Sieg (in diesem Kampfe) davongetragen und sei ein guter Staat.

Kleinias. Sehr seltsam, Freund, klingt freilich dieser Satz,*) und doch muß man schlechterdings zugeben, dem sei so.

4. (§. 8.) Der Athener. Gut denn, so wollen wir auch noch dies in Betracht ziehen. Es können doch viele Brüder als Söhne eines Vaters und einer Mutter ins Leben treten, und dabei ist es doch auch nichts Wunderbares, wenn (öfter) die Mehrzahl von ihnen ungerecht und nur die Minderzahl gerecht (und rechtschaffen) wird.

Kleinias. Freilich nicht.

Der Athener. Und es dürfte doch weder mir noch euch geziemen darauf Jagd zu machen, ob man wohl auch sagen könne, wenn die schlechten die Oberhand gewinnen, dieses Haus und diese ganze Verwandtschaft sei sich selber unterlegen, und es habe sich selber überwunden, wenn jene vielmehr den Kürzeren ziehen. Denn nicht die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Ausdrücke nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche hat unsere gegenwärtige Untersuchung zum Ziel, sondern die Richtigkeit oder Fehlerhaftigkeit der Gesetze, nämlich worin dieselben ihrer Natur nach bestehe.

Kleinias. Du hast vollkommen Recht, lieber Freund.

Megillos. Durchaus; auch ich bin bis dahin (wenigstens) für jetzt (ganz) damit einverstanden.

Der Athener. Wir wollen also auch das noch betrachten: die eben besprochenen Brüder könnten doch wohl auch einen Richter erhalten?

Kleinias. Ja wohl.

(§. 9.) Der Athener. Welcher von beiden wäre nun der

bessere (Richter)? Der welcher die schlechten von ihnen insgesammt hinrichten ließe, den besseren aber geböte sich selbst zu beherrschen, oder der welcher den guten die Herrschaft übertrüge, aber so daß er dabei den schlechten das Leben schenkte, indem er sie zu bewegen wüßte sich freiwillig (von jenen) beherrschen zu lassen? Doch setzen wir mit Rücksicht auf die Trefflichkeit (der Entscheidung) noch einen dritten Richter, wofern es nämlich einen solchen geben sollte der, wenn er die im Zwiste begriffenen Genossen einer Familie zu richten empfienge, nicht nur keinen einzigen (von ihnen) hinrichten ließe, [p. 628] sondern sie vielmehr mit einander aussöhnte und sodann für alle Folgezeit durch ihnen ertheilte Vorschriften dafür zu sorgen vermöchte daß sie Freunde bleiben.

Kleinias. Dieser Richter und Gesetzgeber würde bei Weitem besser (als jene beiden anderen) sein.

Der Athener. Und doch würde er gerade das Gegentheil vom Kriege im Auge haben, indem er ihnen seine Gesetze vorschriebe.

Kleinias. Das ist wahr.

Der Athener. Und Einer der einen Staat in Ordnung bringen soll? Würde er mehr mit Rücksicht auf auswärtigen Krieg das Leben (desselben) regeln oder aber auf den gerade im Innern desselben ausbrechenden, welcher bekanntlich Aufruhr heißt und von dem vor Allem Jedermann wünschen dürfte daß er in seinem Staate überhaupt niemals*) hervorbrechen möge und, wenn dies ja geschehen ist,*) daß er dann so schnell als möglich wieder beseitigt werde?

*) Statt μήτε-τε ist wohl nach der Verbesserung von Böckh, p. 87, mit Baiter μηδὲ-δὲ zu schreiben, wofür sich auch Stallbaum 3. A. ausspricht.

(§. 10.) Kleinias. Offenbar auf den letzteren.

Der Athener. Wird nun aber Einer lieber wollen daß Frieden und Beseitigung des Aufruhrs eintrete durch den Sieg der einen von beiden Parteien bei vollständiger Vernichtung der anderen, oder daß Freundschaft und Frieden durch Versöhnung herbeigeführt werde und so in der Folge der Sinn nothwendigerweise sich gegen die auswärtigen Feinde richte?

Kleinias. Es würde wohl ein Jeder eher wollen daß auf die letztere als auf die erstere Weise die Ruhe in seinem Staate hergestellt werde.

Der Athener. Also doch wohl gleichermaßen auch der Gesetzgeber?

Kleinias. Wie anders?

Der Athener. Würde nun aber nicht um des (allgemeinen) Besten willen ein jeder alle gesetzlichen Einrichtungen treffen?

Kleinias. Wie sollte er nicht?

(§. 11.) Der Athener. Das (allgemeine) Beste ist aber doch weder der Krieg noch der Aufruhr — vielmehr muß man beten daß man davor bewahrt bleiben möge derselben zu bedürfen — sondern gegenseitige Befriedung und zugleich befreundete Gesinnung, und so war denn auch, wie es scheint, der Sieg den ein Staat über sich selbst erkämpft nicht, (wie zuvor von uns geschah) für das Beste (desselben) anzusehen, sondern nur unter die nothwendigen Uebel zu rechnen. (Denn das Erstere wäre gerade so) als wenn Jemand glaubte, der Leib befinde sich dann am Besten wenn er nur im kranken Zustande der Reinigung durch ärztliche Mittel theilhaftig wird, und dagegen auf den Zustand in welchem er derselben überall nicht bedarf gar nicht einmal Rücksicht nähme; und ebenso dürfte denn auch Keiner welcher in der Weise sich die Wohlfahrt eines Staates oder auch eines Einzelnen angelegen sein ließe, so

bessere (Richter)? Der welcher die schlechten von ihnen insgesammt hinrichten ließe, den besseren aber geböte sich selbst zu beherrschen, oder der welcher den guten die Herrschaft übertrüge, aber so daß er dabei den schlechten das Leben schenkte, indem er sie zu bewegen wüßte sich freiwillig (von jenen) beherrschen zu lassen? Doch setzen wir mit Rücksicht auf die Trefflichkeit (der Entscheidung) noch einen dritten Richter, wofern es nämlich einen solchen geben sollte der, wenn er die im Zwiste begriffenen Genossen einer Familie zu richten empfienge, nicht nur keinen einzigen (von ihnen) hinrichten ließe, [p. 628] sondern sie vielmehr mit einander aussöhnte und sodann für alle Folgezeit durch ihnen ertheilte Vorschriften dafür zu sorgen vermöchte daß sie Freunde bleiben.

Kleinias. Dieser Richter und Gesetzgeber würde bei Weitem besser (als jene beiden anderen) sein.

Der Athener. Und doch würde er gerade das Gegentheil vom Kriege im Auge haben, indem er ihnen seine Gesetze vorschriebe.

Kleinias. Das ist wahr.

Der Athener. Und Einer der einen Staat in Ordnung bringen soll? Würde er mehr mit Rücksicht auf auswärtigen Krieg das Leben (desselben) regeln oder aber auf den gerade im Innern desselben ausbrechenden, welcher bekanntlich Aufruhr heißt und von dem vor Allem Jedermann wünschen dürfte daß er in seinem Staate überhaupt niemals *) hervorbrechen möge und, wenn dies ja geschehen ist, *) daß er dann so schnell als möglich wieder beseitigt werde?

*) Statt μήτε-τε ist wohl nach der Verbesserung von Böckh, p. 87, mit Baiter μηδὲ-δὲ zu schreiben, wofür sich auch Stallbaum 3. A. ausspricht.

(§. 10.) Kleinias. Offenbar auf den letzteren.

Der Athener. Wird nun aber Einer lieber wollen daß Frieden und Beseitigung des Aufruhrs eintrete durch den Sieg der einen von beiden Parteien bei vollständiger Vernichtung der anderen, oder daß Freundschaft und Frieden durch Versöhnung herbeigeführt werde und so in der Folge der Sinn nothwendigerweise sich gegen die auswärtigen Feinde richte?

Kleinias. Es würde wohl ein Jeder eher wollen daß auf die letztere als auf die erstere Weise die Ruhe in seinem Staate hergestellt werde.

Der Athener. Also doch wohl gleichermaßen auch der Gesetzgeber?

Kleinias. Wie anders?

Der Athener. Würde nun aber nicht um des (allgemeinen) Besten willen ein jeder alle gesetzlichen Einrichtungen treffen?

Kleinias. Wie sollte er nicht?

(§. 11.) Der Athener. Das (allgemeine) Beste ist aber doch weder der Krieg noch der Aufruhr — vielmehr muß man beten daß man davor bewahrt bleiben möge derselben zu bedürfen — sondern gegenseitige Befriedung und zugleich befreundete Gesinnung, und so war denn auch, wie es scheint, der Sieg den ein Staat über sich selbst erkämpft nicht, (wie zuvor von uns geschah) für das Beste (desselben) anzusehen, sondern nur unter die nothwendigen Uebel zu rechnen. (Denn das Erstere wäre gerade so) als wenn Jemand glaubte, der Leib befinde sich dann am Besten wenn er nur im kranken Zustande der Reinigung durch ärztliche Mittel theilhaftig wird, und dagegen auf den Zustand in welchem er derselben überall nicht bedarf gar nicht einmal Rücksicht nähme; und ebenso dürfte denn auch Keiner welcher in der Weise sich die Wohlfahrt eines Staates oder auch eines Einzelnen angelegen sein ließe, so

daß er dabei auf die auswärtigen Kriege sein erstes und einziges Augenmerk richtete, jemals ein tüchtiger*) Staatsmann oder ein sorgfältiger Gesetzgeber werden, indem ein solcher im Gegentheil die auf den Krieg bezüglichen Anordnungen vielmehr um des Friedens als die auf den Frieden bezüglichen um des Krieges willen treffen muß.

5. (§. 12.) Kleinias. Freilich scheint es mit dieser Behauptung, lieber Freund, so ziemlich seine Richtigkeit zu haben; trotzdem aber sollte es mich wundern, wenn nicht unsere gesetzlichen Einrichtungen und auch die in Lakedämon ihr ganzes Absehen auf den Krieg gerichtet hätten.

Der Athener. Das mag wohl sein, und wir brauchen uns darüber für jetzt auch durchaus nicht in einen heftigen Streit mit ihnen**) einzulassen, [p. 629] sondern wollen ruhig (so) weiter forschen als ob wir ganz auf dasselbe wie sie unser Absehen richteten. Möget ihr nur mich in dieser Forschung begleiten. Wir wollen nämlich den Tyrtäos auftreten lassen, der zwar von Geburt ein Athener war, aber ein Mitbürger von den Landsleuten unseres Megillos hier wurde,*) und der wahrlich vor allen Menschen auf kriegerische Tugenden Werth legte, wie aus seinen eigenen Worten hervorgeht:

Nimmer gedächt' ich im Lied, nie achtet' ich irgend den Mann auch,

so spricht er, möchte er auch der reichste von allen Menschen sein oder***) (noch so) viele gute Eigenschaften — und dabei zählt er

*) Wohl ὀρθός mit Ast nach Böckhs (p. 88) Vermuthung, die auch Wagner und Stallbaum 3. A. empfehlen.

**) αὐτοῖς mit Bekker, den Zürchern, Hermann, Baiter gegen das handschriftliche αὐτούς. S. jedoch Stallbaum 3. A. z. d. St.

***) οὐδ' — οὐδ' für οὔτ' — οὔτ' nach Böckhs (p. 89) Verbesserung mit Ast, Wagner, Baiter und Stallbaum 3. A.

fast alle auf — besitzen, welcher nicht im Kriege sich stets als der Tüchtigste zeigte. Denn diese Verse hast auch du, (Kleinias), wohl schon gehört, dem Megillos hier aber, glaube ich, sind die Ohren ganz voll davon.

Megillos. Freilich.

Kleinias. Sind sie doch in der That auch zu uns von Lakedämon herübergekommen.

(§. 13.) Der Athener. Wohlan denn, so wollen wir jetzt gemeinschaftlich den Dichter etwa folgendermaßen befragen: Tyrtäos, du göttlichster der Dichter, wohl scheinst du uns weise und wacker zu sein, da du die welche sich im Kriege hervorthun auf eine (so) ausgezeichnete Weise verherrlicht hast, und darum glauben denn auch (wir Alle), ich und Megillos da und hier Kleinias, der Knosier, gar sehr hierin mit dir übereinzustimmen; allein ob wir dabei (wirklich) auch dieselben Leute meinen (wie du), oder nicht, das möchten wir (noch erst) genau erfahren. Sage uns also, ob auch du, gleichwie wir, zwei Arten des Krieges bestimmt unterscheidest oder wie (du es damit hältst)? Darauf, denke ich, würde uns dann auch ein viel schlechterer Mann als Tyrtäos die richtige Antwort ertheilen, daß wirklich deren zwei sind, die eine, welche wir Alle Aufruhr nennen, von allen Kriegen gerade der grimmigste, wie wir dies jetzt eben bemerkt haben; und als die andere Art des Krieges werden wir Alle, denke ich, denjenigen hinstellen welchen wir bei eingetretener Zwistigkeit gegen auswärtige Feinde und fremde Völker führen und der um Vieles milder als der erstere ist.

Kleinias. Unzweifelhaft.

(§. 14.) Der Athener. Wohlan denn, (Tyrtäos), welcherlei Männer meintest du denn bei deinem Lobe und in welchem von beiderlei Kriegen sollen sie sich auszeichnen die du so gewaltig verherrlicht und dagegen alle andern getadelt hast? Allem Anschein nach

in dem gegen äußere Feinde *). Wenigstens hast du in deinen Gedichten gesagt, du könntest Denjenigen nicht leiden welcher nicht den Muth hat

blutträufenden Mord zu erblicken
Und faßt nahe zum Wurf zielend ins Auge den Feind.

Demnach dürfen wir also wohl sagen: Du deinerseits, Tyrtäos, lobst vor Allem Diejenigen welche sich in einem fremden und auswärtigen Kriege hervorthun **). Nicht wahr, er würde dies bejahen und zugestehen?

Kleinias. Wie anders?

Der Athener. Wir aber behaupten daß, wenn dies auch treffliche Männer sind, doch diejenigen noch trefflicher, und zwar um Vieles, seien [p. 630] welche in dem größten aller Kriege sich als die Tüchtigsten kund gethan haben, und auch wir haben einen Dichter zum Zeugen, den Theognis, einen Bürger von Megara auf Sikelien,[10]) welcher singt: ***)

*) Ich schiebe mit Böckh p. 91 πρὸς τὸν vor πρὸς τοὺς ἐκτός ein, was mir mit Rücksicht auf die vorher gebrauchte Ausdrucksweise noch besser scheint als Baiters Aenderung des τοὺς in τὸν, nach Asts Vorgange (welcher τοὺς πρὸς τὸν ἐκτός wollte, ebenso Stallbaum 3. A.). Jedenfalls ist πόλεμον zu ergänzen und daher eine von beiden Aenderungen nothwendig. S. Deuschle in Jahns Jahrb. LXXI. S. 436.

**) γιγνομένους nach Böckhs (p. 92) Verbesserung für das handschriftl. γιγνόμενον mit Ast und Baiter. Auch Wagner spricht sich für dieselbe aus. S. jedoch Stallbaum 3. A. z. d. St.

***) Nach der Uebers. v. W. E. Weber, die eleg. Dichter der Griechen S. 115.

Werth ist daß Gold und Silber ihn aufwägt wer da in Zeiten
Schwerer Entzweiungen dir, Kyrnos, die Treue bewahrt.

Von einem Solchen nun behaupten wir daß er sich in einem schwierigeren Kriege um gar Vieles trefflicher zeigt als der treffliche Mann des Tyrtäos, und zwar ungefähr um so viel als Tapferkeit, wenn sich Gerechtigkeit, Besonnenheit und Weisheit mit ihr vereinigen, von höherem Werthe ist als die bloße Tapferkeit.*) (§. 15.) Denn treu und rein in Zeiten des Aufruhrs wird er niemals dastehen können, ohne den Besitz der gesammten Tugend; aber „wohl ausschreitend" Stand zu halten[11]) und dem Tode im Kampfe zu trotzen, das wissen in dem Kriege von welchem **) Tyrtäos spricht (auch) von den Söldnern gar viele, die doch meistentheils, und mit Ausnahme von sehr wenigen, verwegen, ungerecht, übermüthig und so ziemlich die unverständigsten von allen (Kriegern) sind. Und worauf läuft nun diese unsere gegenwärtige Erörterung für uns hinaus und was will sie uns dadurch klar machen daß sie diesen Gegenstand zur Sprache bringt? Offenbar dieß daß auch euer von Zeus unterrichteter Gesetzgeber und er vor allen, aber auch jeder andere der nur irgend etwas taugt, sein Hauptaugenmerk auf nichts

*) Die in den Handschrr. fehlenden Worte αὐτῆς μόνης ἀνδρείας sind nach Böckhs (p. 93) Empfehlung aus Proklos zum Staate p. 402, Euseb. Praep. ev. XII, 2. p. 574, und Ficinus mit Recht von Ast, Hermann, Wagner und Baiter aufgenommen.

**) ᾧ hinter πολέμῳ ist nach Winckelmanns Conjectur mit Recht von den Zürchern, Hermann, Wagner und Baiter eingefügt worden. Wagner möchte freilich ὃν vorziehen, aber Ersteres konnte leichter ausfallen.

Anderes*) als auf die Erzeugung der größten unter den Tugenden bei seiner jedesmaligen Gesetzgebung (gerichtet hat und) richten wird. Diese aber ist, wie Theognis sagt, Treue (und Zuverlässigkeit) in Gefahren, die man auch vollkommene Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit nennen mag. Die Tugend aber welche Tyrtäos am Meisten gepriesen hat ist zwar schön und lobenswerth und ist vom Dichter den Zeitverhältnissen gemäß verherrlicht worden, dennoch aber gebürt ihr in der Zahl der Tugenden nach dem Range ihres Werthes (erst) die vierte Stelle. [12])

6. (§. 16.) Kleinias. Aber, Freund, unsern Gesetzgeber sollen wir zu den letzten Gesetzgebern heruntersetzen?

Der Athener. Nicht ihn, mein Bester, sondern uns selbst (setzen wir herab), wenn wir (wirklich) glauben wollten daß Lykurgos und Minos die hier so wie in Lakedämon bestehenden gesetzlichen Einrichtungen vorzugsweise mit Rücksicht auf den Krieg getroffen hätten.

Kleinias. Aber wie hätten wir denn sagen sollen?

Der Athener. So wie es nach meiner Ansicht das Wahre und Gerechte ist zu sprechen für Diejenigen welche über eine von einer Gottheit eingegebene Staatsverfassung**) eine Unterredung führen, (nämlich) nicht (so) daß er bei seiner Gesetzgebung einen (bloßen) Theil der Tugend, und zwar den geringsten, sondern daß er die ganze Tugend bei ihr im Auge hatte, indem man dabei die

*) Das überlieferte οὐκ ἄλλο ist nach Ast von Wagner zumal durch Verweisung auf die ähnliche Ausdrucksweise p. 628 A. gegen Heindorf und Hermann gut vertheidigt worden. S. auch Stallbaum 3 A. z. d. St.

**) πολιτείας ist aus Cod. Voss. und Ficinus hinter θείας nach Stephanus und Winckelmanns Empfehlung mit Recht von Hermann, Wagner und Baiter eingefügt.

(einzelnen) Satzungen solcher Gesetzgeber nach Gattungen geordnet in Betracht zieht, und zwar nicht nach den Gattungen welche die Leute heutigen Tages bei ihren Gesetzesvorschlägen aufzusuchen pflegen. Denn heutzutage setzt sich ein Jeder das was er gerade braucht dabei zum Ziele, der Eine die Gesetze über Erbschaften und Erbtöchter [13]), der andere die über Injurien, noch Andere (endlich) tausenderlei Anderes von der Art. Wir aber behaupten daß eine Untersuchung über Gesetze nur so [p. 631] richtig angestellt werden könne wie wir sie jetzt eben begonnen haben. (§. 17.) Und ich freue mich gar sehr über den von dir genommenen Ausgangspunkt deiner Auseinandersetzung über diesen Gegenstand, denn es ist ganz recht daß man von der Tugend beginnt und sie als den Zweck der Gesetzgebung hinstellt; daß du aber von eurem Gesetzgeber behauptetest er habe bei der seinen Alles nur auf einen Theil der Tugend, und noch dazu auf den geringsten (ihrer Theile), bezogen, darin schienst du mir Unrecht zu haben, und ich fand mich dadurch zu meiner ganzen so eben vorgebrachten Einwendung veranlaßt. Willst du nun daß ich dir mittheile wie ich dich deine Bestimmungen gewünscht hätte treffen zu hören?

Kleinias. Gewiß.

Der Athener. Freund*), du hättest sagen sollen: die Gesetze der Kreter stehen nicht umsonst unter allen Hellenen vorzüglich in Ansehen. Denn sie haben die rechte Beschaffenheit, um die

*) Wir theilen ὦ ξένε nach dem Paris. A. und Vatic. Ω mit Ast, Schneider, Wagner und Stallbaum 3. A. dem Athener, anstatt dem Kleinias zu. Ebenso auch Schultheß-Vögelin, die es aber als eine dem Letztern von dem Erstern in den Mund gelegte Anrede an den Erstern auffassen: „Du hättest sagen sollen: nicht umsonst, Fremdling u. s. w.", was auch möglich ist.

welche sie befolgen glücklich zu machen. Sie verschaffen ihnen nämlich alle Güter. (§. 18.) Es giebt aber Güter von zwiefacher Art, menschliche und göttliche, und zwar hängen von den göttlichen die menschlichen ab, und wenn Jemandem die größeren zu Theil geworden sind, so besitzt er*) eben damit auch die kleineren, wo aber nicht, so entbehrt er beider. Folgendes aber sind die kleineren: obenan steht die Gesundheit, den zweiten Rang nimmt die Schönheit, den dritten die Stärke zum Laufen und zu allen anderen körperlichen Bewegungen, den vierten endlich der Reichthum, und zwar nicht der blinde, sondern der scharfsehende ein, nämlich der welcher sich der Leitung der (Vernunft und ihrer) Weisheit überläßt [14]). Eben diese letztere nun steht wiederum unter den göttlichen Gütern an erster Stelle, das Zweite aber nach der Vernunft ist eine besonnene und maßhaltige Beschaffenheit der Seele, aus beiden im Verein mit der Tapferkeit dürfte sodann als Drittes die Gerechtigkeit hervorgehen, und (erst) das Vierte ist die Tapferkeit. Alle diese letztern Güter sind nun von Natur jenen ersteren vorangestellt, und daher muß ihnen auch der Gesetzgeber die gleiche Stellung einräumen. (§. 19.) Hierauf aber muß er (auch) die Bürger belehren daß alle andern ihnen vorgeschriebenen Anordnungen die Erwerbung von beiderlei Gütern zum Zwecke haben, daß aber unter diesen selbst die menschlichen auf die göttlichen, und diese letztern (selbst wieder) insgesammt auf ihre Führerin, die vernünftige Erkenntniß, hinzielen. Er muß hinsichtlich der gegenseitigen Eheverbindungen und der Erzeugung und Erziehung der Kinder, der männlichen sowohl als der weiblichen, auf eine richtige Vertheilung von Ehre und Unehre Bedacht nehmen, und zwar dergestalt daß sich die Erziehung nicht bloß auf

*) παρίσταται für πόλις κτᾶται nach der Conjectur von Badham in seiner Ausg. des Phileb. p. 104.

das Jugendalter, sondern auch über die welche bereits in den Jahren vorschreiten, bis ins Greisenalter hinein erstreckt, muß in allen ihren Verhältnissen, mit steter Beobachtung und Ueberwachung ihrer Leiden und Freuden und der Richtung ihrer gesammten Begierden [p. 632] und Neigungen, Lob und Tadel durch die Gesetze selbst nach Gebür vertheilen. Desgleichen in Hinsicht auf Zorn und Furcht und alle durch Unglück hervorgerufenen Erschütterungen der Seele und die Beschwichtigung derselben durch Glücksereignisse, so wie über alle Gemüthszustände, welche beim Menschen in Krankheiten, Kriegsnöthen, Armuth oder auch den entgegengesetzten Verhältnissen hervorgerufen werden, über dieß Alles muß er lehren und bestimmen, ob und was in ihrer Verfassung jedesmal Löbliches und Tadelnswerthes sei. (§. 20.) Sodann muß der Gesetzgeber die Einnahmen und Ausgaben der Bürger, auf welche Weise sie auch immer gemacht werden, und den dadurch unter ihnen entstehenden*) bald freiwilligen und bald unfreiwilligen, bald vereinenden und bald veruneinenden Verkehr, auf welche Weise sie immer in jedem Falle in denselben mit einander treten mögen, überwachen und**) auf Recht und Unrecht dabei sehen, (um zu entscheiden) wer es hat und

*) Wenn nicht geradezu ἐν vor πᾶσι τούτοις nach Stephanus Vorschlage mit Ast und Baiter einzufügen ist, so muß dieser Dativ wenigstens als ein instrumentaler aufgefaßt werden, s. Stallbaum 3. A. z. d. St.

**) Wenn nicht statt καθ' ὁποῖον mit Ast und Baiter καὶ ὁπ. zu schreiben ist: „Verkehr überwachen und auf Recht und Unrecht in ihrem jedesmaligen Benehmen in demselben gegen einander sehen", so ist die fehlende Verbindung wohl jedenfalls durch Einfügung eines τε hinter ἐπισκοπεῖν nach dem Vorschlage von Stallbaum 3. A. herzustellen. Demgemäß haben wir übersetzt.

wer es nicht hat, und denen welche den Gesetzen *) willig Gehorsam leisten ehrende Auszeichnungen, den Ungehorsamen aber festgesetzte Strafen zuertheilen, bis er denn, nachdem er so die ganze Staatsverfassung bis zu Ende durchlaufen, noch dieß ins Auge faßt, wie es mit den Begräbnissen der Todten gehalten werden soll und welche Ehren man ihnen erweisen muß; und nachdem auch dieß noch geschehen ist, wird er Wächter für alle diese Gesetze bestellen, welche theils durch Erkenntniß, theils durch richtige Vorstellung diesem Amte gewachsen sind [15]), damit Vernunft dieß Alles zusammenhalte und es als Folge der Besonnenheit und Gerechtigkeit und nicht des Reichthums oder der Ehrliebe erscheinen lasse. So, ihr Freunde, hätte ich gewünscht daß ihr mir dargethan hättet, und wünsche es auch noch daß ihr mir darthun möchtet, in wie fern in den dem Zeus und dem pythischen Apollon (von euch) zugeschriebenen Gesetzen, welche euch Minos und Lykurgos gaben, dieses Alles enthalten und dergestalt geordnet, daß es für den erkennbar sei welcher im Gesetzwesen durch Theorie oder auch einige Praxis erfahren ist, wenn es auch für uns Andere nicht in die Augen fällt.

7. (§. 21.) Kleinias. Wie müssen wir denn, lieber Freund, jetzt weiter von der Sache reden?

Der Athener. Zunächst müssen wir wieder, wie es mir scheint, die auf die Tapferkeit abzweckenden Einrichtungen durchgehen, wie wir (bereits) den Anfang dazu gemacht haben; sodann wollen wir eine andere und wieder eine andere Gattung der Tugend abhandeln, wenn es euch recht ist; und zwar wollen wir dabei die Art wie wir jene erstere Tugend in Betracht gezogen haben uns zum Muster nehmen und ebenso auch alle anderen besprechen, zur

*) Statt τῶν νόμων ist vielleicht nach Stephanus Verbesserung mit Ast und Baiter τῷ νόμῳ zu schreiben: „dem Gesetze." S. jedoch Stallbaum 3. A. z. d. St.

anregenden Unterhaltung auf unserer Wanderung; und nachdem wir so die gesammte Tugend durchgegangen sind, wollen wir, so Gott will, darthun, inwiefern alle so eben von uns erwähnten Punkte der Gesetzgebung auf sie hinzielen. [16])

Megillos. Wohl gesprochen, und so versuche denn zuerst uns die [p. 633] des Zeus, deren Lobredner hier unser Kleinias ist, der Beurtheilung zu unterwerfen.

Der Athener. Ich werde es thun, aber zugleich auch die in deinem und in meinem eignen Lande, denn die Untersuchung soll unser Aller Interessen gemeinsam umfassen. Sprecht also: behaupten wir daß die gemeinschaftlichen Mahlzeiten und öffentlichen Leibesübungen für den Zweck des Krieges vom Gesetzgeber eingeführt worden sind?

Megillos. Ja.

(§. 22.) Der Athener. Auch noch ein Drittes und Viertes? Denn so werden wir vielleicht abzählen müssen auch bei den anderen Theilen der Tugend oder wie man sie sonst nennen mag, wenn man damit nur wirklich deutlich macht was man meint.

Megillos. Wohl denn, als Drittes, würde ich und jeder Lakedämonier behaupten, führte er die Jagd ein.

Der Athener. Versuchen wir auch noch ein Viertes und Fünftes anzuführen, wenn wir können. *)

Megillos. So will ich denn versuchen auch noch ein Viertes anzugeben, nämlich die Uebungen im Aushalten von Schmerzen, wie sie gar oft bei uns angestellt werden, theils durch Faustkämpfe

*) Die Handschriften lassen vor diesen Worten den Namen des Atheners und hinter ihnen den des Megillos aus. Wir folgen dagegen Ast, Schultheß-Vögelin, Wagner, Baiter, Stallbaum 3. A.

mit einander, theils durch gewisse Räubereien, bei denen man*) sich jedesmal einer tüchtigen Tracht Schläge aussetzt.[17]) Dazu kommt dann noch die sogenannte Krypteia, bei welcher es erstaunlich viele Beschwerden auszuhalten gibt,[18]) verbunden mit der Gewöhnung winterlichen Barfußgehens und Schlafens auf dem bloßen Erdboden und der ohne (alle) fremde Aufwartung ganz sich selbst zu bedienen, indem man bei Tage und bei Nacht durch das ganze Land umherstreifen muß[19]). Und nicht minder arg ist es was man in den Gymnopädien[20]) bei uns auszustehen hat, indem man mit der Gewalt der erstickenden Sommerhitze kämpfen muß, und noch gar vieles Andere, so daß jedesmal, wer dieses Alles einzeln durchgehen wollte, fast kein Ende finden würde.

(§. 23.) Der Athener. Wohlgesprochen, lakedämonischer Gastfreund! Aber, sag', als was werden wir die Tapferkeit bezeichnen? Etwa bloß so einfach als einen Kampf gegen Furcht und Schmerzen? oder auch gegen Begierden und Lüste und die Macht jener schmeichlerischen Reize welche auch die Herzen Derer die sich (darüber) erhaben dünken weich wie Wachs machen?**)

. Megillos. Ich denke, gegen Beides zusammen.

Der Athener. Wenn ich nun anders des Vorigen mich (richtig) erinnere, so sagte (doch) hier unser Kleinias, daß eine Stadt und ein einzelner Mensch sich selbst unterliegen könne[21]). Nicht wahr, knosischer Gastfreund?

*) Ich ziehe Ast's Verbesserung γιγνομέναις mit Hermann und Baiter dem handschriftlichen γιγνομένων vor, und auch Stallbaum 3. A. spricht sich für dieselbe aus.

**) Da ηρίνους in den beiden besten Handschriften nur am Rande steht, so hat vielleicht Baiter Recht es nach Winckelmanns Empfehlung zu streichen und ποιοῦσιν in πείθουσιν zu verwandeln: „erhaben dünken, überreden." S. jedoch Stallbaum 3. A. z. d. St.

Kleinias. Ja wohl.

Der Athener. Wollen wir nun bloß den welcher den Schmerzen, oder auch den welcher den Lüsten erliegt als feige, und zwar gerade diesen als den Feigeren, bezeichnen?

Kleinias. Mir wenigstens scheint es so, und es sagen auch wohl wir Alle vielmehr von dem welcher von den Lüsten überwältigt wird daß dieser auf eine schmählichere Weise sich selber unterlegen sei, als von dem welcher den Schmerzen nicht Stand zu halten vermochte.

(§. 24.) Der Athener. Und der vom Zeus und der vom pythischen Gott unterrichtete [p. 634] Gesetzgeber*) haben nun doch wohl nicht eine hinkende Tapferkeit durch ihre Gesetze zu fördern gesucht, welche nur nach der linken Seite hin Widerstand zu leisten vermöchte, nach der rechten aber, gegen alles Reizende und (den Sinnen) Schmeichelnde, nicht, sondern vielmehr eine solche die nach beiden Seiten hin stark wäre?

Kleinias. Ich wenigstens glaube es.

Der Athener. So will ich denn wieder fragen: was für Einrichtungen habt ihr in euren beiderseitigen Staaten, welche, indem sie euch die Genüsse kosten lassen und sie, gerade wie vorhin die Schmerzen, nicht fliehen heißen, sondern mitten in dieselben hineinführen, euch durch Zwang dazu nöthigen und durch ausgesetzte Preise dazu überreden derselben Herr zu werden? Ich frage, wo ist ein Gleiches in Bezug auf die Genüsse in euren Gesetzen angeordnet? Nennt mir die Veranstaltung welche bei euch auch darauf hinwirkt gleich sehr gegen Schmerz wie gegen Lust (immer) dieselben tapferen Männer zu werden, die da siegen wo es sich zu

*) Wörtlich: der Gesetzgeber des Zeus und der pythische Gesetzgeber.

siegen gebürt und nimmer den Feinden die einem Jeden am Nächsten und Gefährlichsten sind[22]) unterliegen?

(§. 25.) Megillos. Auf die gleiche Weise, Freund, wie ich dir eine Menge von gesetzlichen Anordnungen zur Bekämpfung des Schmerzes zu nennen im Stande war, möchte ich freilich in Beziehung auf die Lust schwerlich ausgerüstet sein, so weit man bedeutende und augenfällig hervortretende Stücke (der Gesetzgebung) dabei im Sinne hat, minder bedeutende aber dürfte ich vielleicht anzuführen vermögen.

Kleinias. Und wahrlich auch ich vermöchte schwerlich in den kretischen Gesetzen in gleichem Maße so Etwas aufzudecken.

Der Athener. Ihr besten aller Gastfreunde, das nimmt mich auch gar nicht Wunder. Gesetzt aber auch daß Einer von uns, in dem Bestreben zugleich das Wahre und Beste zu finden, Etwas an der heimischen Gesetzgebung der Anderen zu tadeln hat, so wollen wir das gegenseitig nicht übel aufnehmen, sondern es einander zu Gute halten.

Kleinias. Wohl gesprochen, atheniſcher Gastfreund, so muß man es machen.

Der Athener. Es würde auch, lieber Kleinias, Männern von unserem Alter das Gegentheil übel anstehen.

Kleinias. Gewiß.

(§. 26.) Der Athener. Ob man nun freilich mit Recht sei es an der lakedämonischen oder der kretischen Verfassung Etwas aussetzen könne ist eine*) andere Frage, aber die Urtheile welche insgemein (in den anderen Staaten) über sie gefällt werden dürfte

*) Den Artikel ὁ vor λ'γος lassen Ast, Stallbaum, Hermann und Baiter nach Euseb. Praep. ev. XII, 1. p. 573. C. und Ficinus wohl mit Recht aus.

ich (wenigstens)*) wahrscheinlich besser als ihr beide angeben können, und so gut es auch sonst schon mit euren gesetzlichen Einrichtungen bestellt sein mag, so gehört doch eins eurer Gesetze zu dem was das allerhöchste Lob verdient, nämlich das welches allen jungen Leuten verbietet den Vorzügen oder Mängeln der bestehenden Einrichtungen nachzuforschen, vielmehr ihnen befiehlt (wie) mit Einer Stimme und aus Einem Munde einhellig zu bekennen daß Alles, als eine Satzung von Göttern, im besten Zustande sei; und wenn etwa Einer anders spräche, so solle Jeder der es höre es schlechterdings nicht dulden; wenn dagegen einer eurer Greise Etwas (an dem Bestehenden) auszusetzen hat, so solle er einem der Staatshäupter und einem Altersgenossen ohne Beisein eines Jüngeren derartige Bemerkungen mittheilen.

(§. 27.) Kleinias. Du sprichst vollkommen wahr, Freund, und hast, wie mich dünkt, obwohl du doch nicht mit unserm Gesetzgeber persönlich [p. 635] verkehren konntest, trotzdem, als wärest du ein Seher, die Absicht welche jener damals als er diese Verordnung gab bei derselben hatte jetzt treffend errathen und durchaus richtig kund gegeben.

Der Athener. Sind wir nun aber nicht gegenwärtig ohne alle Gesellschaft von jüngeren Männern und begehen daher unsererseits keinen Fehltritt wenn wir uns allein unter uns hierüber unterreden, sondern folgen damit nur der unserem Alter vom Gesetzgeber ertheilten Erlaubniß?

Kleinias. So ist es, und du brauchst daher auch durchaus nicht zurückzuhalten mit deinem Tadel gegen unsere Gesetzgebung. Ist es doch keine Unehre zu erkennen daß Etwas nicht so ist wie es

*) Für γοῦν ist wohl nach Bekkers Vorgange mit Stallbaum, Hermann und Baiter δ'οὖν zu setzen.

sein sollte, sondern wenn man die Belehrung (darüber) ohne Aerger und vielmehr mit Wohlwollen aufnimmt, so wird man dadurch zur Verbesserung (desselben) hingeführt.

8. (§. 28.) Der Athener. Gut! ich werde mich indessen trotzdem nicht eher irgendwie*) tadelnd über eure Gesetze aussprechen als bevor ich sie möglichst genau untersucht habe, sondern (zunächst) euch nur meine Bedenken vorlegen. Denn euch allein unter allen Griechen und Nichtgriechen, soweit unsere Kunde reicht, hat der Gesetzgeber die gesetzliche Verpflichtung auferlegt der größten Genüsse und Freuden zu entbehren und sie euch zu kosten verboten; hinsichtlich alles dessen dagegen was Schmerz und Furcht einflößt, wie wir es so eben durchgegangen haben, war er der Ansicht daß wer solches von Kindheit auf fortwährend flieht dann wenn er einmal durch unvermeidliche Umstände gezwungen würde Mühseligkeiten, Gefahren und Schmerzen zu bestehen, auch vor denen die in ihrer Ertragung geübt seien fliehen und ihr Sklave werden würde. Ebenso nun, meine ich, hätte derselbe Gesetzgeber auch von den Genüssen denken und so bei sich selber sprechen müssen: wenn unsere Bürger von Kindheit auf die größten Reize des Lebens gar nicht kennen gelernt haben, so haben sie auch keine Uebung darin mitten im Genusse standhaft zu bleiben und sich durch das Wohlbehagen mit welchem sie sich in demselben ergehen zu nichts Schändlichem zwingen zu lassen, und so wird ihnen das Gleiche begegnen wie denen welche der Furcht erliegen: sie werden (nur) auf eine andere und noch viel schimpflichere Weise Sklaven derer werden welche die Fähigkeit erworben haben im Genusse fest zu bleiben, oder auch derer die im Besitz alles dessen sind was zum Wohlleben

*) πως aus Cod. Vindob. statt πω mit Stallbaum, Schneider und Wagner.

erforderlich ist, und das sind zuweilen Leute von der niedrigsten Art; und so werden sie eine halb sklavische und halb freie Seele besitzen, und nicht verdienen wirklich schlechthin tapfer und frei genannt zu werden. Seht nun zu ob Etwas von diesen meinen gegenwärtigen Bemerkungen euch Grund zu haben scheint.

(§. 29.) Kleinias. Es kommt uns freilich beim ersten Anhören einigermaßen so vor, allein über so wichtige Dinge sofort leichthin Glauben zu schenken möchte denn doch wohl eher jungen und unverständigen Leuten (als uns) zukommen.

Der Athener. Wenn wir aber nun das zunächst hieran sich Anschließende erörtern von dem was wir uns vorgenommen haben, lieber Kleinias und du, lakedämonischer Gastfreund, so haben wir nach der Tapferkeit die Besonnenheit zu besprechen. Was*) werden wir da nun (in Bezug auf sie) in euren Staaten Vorzüglicheres finden als in den planlos verwalteten, sowie eben jetzt in Ansehung des Krieges? [p. 636.]

Megillos. Das ist nicht so leicht zu sagen**); indessen scheinen doch die gemeinsamen Mahlzeiten und die öffentlichen Leibesübungen glücklich für beide (Tugenden) berechnet zu sein.

Der Athener. Es scheint in der That, ihr Freunde, ein schwieriges Ding darum zu sein daß sich irgend eine Staatseinrichtung unangefochten gleich sehr in der Praxis wie in der Theorie zu erhalten vermöge; vielmehr scheint dies gerade so unmöglich zu sein als einem jeden Körper Eine bestimmte Lebensweise vorzu-

*) τι nach den Handschriften mit allen Herausgebern außer Stallbaum und den Zürchern, welche τι haben. S. Hermanns Vorrede.

**) Die Handschriften geben die folgenden Worte dem Kleinias; wir folgen Bekker, Schultheß-Vögelin, den Zürchern, Hermann, Wagner, Baiter und Stallbaum 3. A.

schreiben, bei welcher nicht Ein und Dasselbe ihm*) bald schädlich und bald nützlich sich erwiese. So schaffen denn auch in diesem Falle die öffentlichen Leibesübungen und gemeinsamen Mahlzeiten zwar sonst den Staaten vielerlei Nutzen, wie es denn auch zur Zeit der Fall ist, in Beziehung auf Aufstände aber sind sie gefährlich, wie es sich bei den Milesiern, Böotiern und Thuriern gezeigt hat.[23] (§. 30.) Und ferner scheint auch diese alte Einrichtung die Natur durch die Sitte verkehrt zu haben**), nämlich denjenigen Liebesgenuß welcher nicht bloß den Menschen sondern auch den Thieren naturgemäß ist, und davon könnte man wohl auf eure Staaten die erste Schuld schieben und auf alle diejenigen welche sich vorzugsweise der Turnübungen befleißigen[24]. Mag man nämlich diese Sache im Scherz oder im Ernst betrachten***), so ist doch daran festzuhalten daß der Genuß welchen die geschlechtliche Vereinigung eines Mannes und eines Weibes zum Zwecke der Zeugung mit sich bringt uns den Ordnungen der Natur gemäß verliehen, dagegen die Gemeinschaft der Männer mit Männern oder der Weiber mit Weibern naturwidrig und bei denen die zuerst dergleichen sich erfrecht haben aus Maßlosigkeit im Genusse hervorgegangen ist[25]. (§. 31.) Alle aber

*) ἡμῶν ist wohl mit Recht von Baiter eingeklammert. S. dessen Vorrede.

**) Ich übersetze nach der Verbesserung Hermanns: παλαιῷ νόμῳ — τὰς κατὰ φύσιν τὰς κ. τ. λ., welche unter den vielen Aenderungsvorschlägen sich noch am Meisten an die besten Handschriften anschließt und den prägnantesten Sinn giebt. Zu völliger Sicherheit ist hier schwerlich zu gelangen. Die Aenderung des καὶ κατὰ φύσιν τὰς in τὰς κατὰ φύσιν rührt übrigens schon von Böckh her, und allerdings dürfte mit ihm, wie Baiter gethan, dergestalt das zweite τὰς besser zu streichen sein.

***) S. d. Einl. S. 985.

legen wir den Kretern die Erfindung der Erzählung vom Ganymedes zur Last. Weil nämlich bei ihnen der Glaube herrscht, ihre Gesetze seien ihnen vom Zeus gegeben, so hätten sie auch diese Fabel noch auf Rechnung des Zeus hinzugesetzt, um so nach dessen eigenem Vorbilde auch diese Lust genießen zu können[26]. Doch mag es mit dieser Sage stehen wie es will, wenn Menschen an die Aufrichtung von Gesetzen denken, so haben sie dabei fast ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Freuden und Schmerzen zu richten, wie sie in den öffentlichen Kreisen so wie in den Gemüthern*) der Einzelnen, für sich genommen, erzeugt werden. Denn diese beiden Quellen hat die Natur (unaufhörlich) fließen lassen, und wer aus ihnen schöpft, wo, wann und so viel als er darf, der ist glücklich, mag es nun ein Staat oder ein Privatmann oder überhaupt irgend ein lebendiges Wesen sein; wer es dagegen auf eine unverständige Weise und zugleich zur Unzeit thut, dessen Leben wird im Gegentheil unglücklich sein.

9. (§. 32.) Megillos. Das klingt Alles recht schön, lieber Freund, und Verlegenheit bemächtigt sich unser, was wir darauf antworten sollen. Gleichwohl scheint mir unser lakedämonischer Gesetzgeber mit Recht geboten zu haben die Genüsse zu fliehen, und die Gesetze in Sparta — die knosischen mag hier unser Kleinias, wenn er will, vertreten — welche sich auf sie beziehen, scheinen mir von allen [p. 637] in der Welt am Trefflichsten bestellt zu sein. Denn das wodurch die Menschen am Meisten in die größten Lüste und Ausschweifungen und auf Thorheiten jeder Art verfallen hat unsere Gesetzgebung aus dem ganzen Staate verbannt, und weder auf dem Lande noch in den Städten, soweit die Obhut Spar-

*) ἤθεσι aus den besten Hdschrn. statt ἔθεσι mit den Zürchern, Hermann, Baiter, Schneider (Mendorum index etc. p. 4) und Stallbaum 3. A.

tas reicht, wirst du Trinkgelage noch Alles was in ihrem Gefolge ist und nach Möglichkeit den Reiz zu allen Lüsten in sich trägt erblicken, und es ist Keiner von uns der nicht, wenn er einem trunken Herumschwärmenden begegnete, ihn auf der Stelle züchtigen würde, und nicht einmal*) die Dionyssien selbst würde ein Solcher zum Vorwande nehmen können um von dieser Strafe befreit zu werden, während ich bei euch (an diesem Feste) einmal ganze Wagen voll Betrunkener habe umherfahren sehen [27]). Ebenso sah ich aber auch in Tarent, das doch unsere Kolonie ist, die ganze Stadt bei den Dionyssien betrunken. Bei uns dagegen kommt nie Etwas der Art vor.

(§. 33.) Der Athener. Mein lakedämonischer Gastfreund, Manches ist löblich, so lange eine gewisse Enthaltsamkeit damit verbunden ist, was, wenn diese nachläßt, um so verächtlicher wird, und so könnte denn auch leicht einer von unseren Landsleuten zu unserer Vertheidigung dich damit fassen daß er auf die Zügellosigkeit der Weiber bei euch hinwiese [28]). In Tarent nun und bei uns so gut wie bei euch pflegt, wie ich glaube, auf den Tadel aller solcher Gewohnheiten (immer) die gleiche Antwort gegeben zu werden, um es zu rechtfertigen, daß sie gar nicht verkehrt, sondern ganz in der Ordnung sind, denn ein Jeder wird einem Fremden, wenn er sich über das Ungewöhnte dessen was er erblickt wundert, erwidern: wundere dich nicht, Freund, denn bei uns ist das Sitte, bei euch aber in Beziehung auf denselben Gegenstand vielleicht ein Anderes. (§. 34.) Wir indessen, lieben Freunde, wollen ja nicht darüber reden was alle andern Menschen, sondern was die Gesetzgeber selbst richtig oder verkehrt machen, und wir müssen uns daher noch

*) οὐδ' für οὔτ' nach Schweighäusers Verbesserung mit Ast, Hermann, Wagner, Baiter und Stallbaum 3. A.

über die Trunkenheit überhaupt weiter verbreiten; denn es ist keine unwichtige Sache um dieselbe und sie richtig anzusehen, dazu bedarf es eines nicht gewöhnlichen Gesetzgebers. Und zwar meine ich nicht (etwa nur die Frage), ob man überhaupt Wein trinken solle oder nicht, sondern gerade die Trunkenheit selbst, nämlich ob man sie zulassen solle, wie die Skythen und Perser, desgleichen auch die Karthager, Kelten, Iberer und Thraker, welches doch auch lauter kriegerische Völker sind, oder es so machen wie ihr. Ihr nämlich, wie du behauptest, enthaltet euch derselben gänzlich, die Skythen und Thraker dagegen, bei denen Männer und Weiber bei jeder Gelegenheit ungemischten Wein trinken und sich (auch noch) die Kleider mit demselben begießen, [29]) glauben damit einen schönen und beseligenden Brauch in Uebung gebracht zu haben, und die Perser geben sich außerdem auch noch allen anderen Sinnengenüssen hin, die ihr verwerft, nur daß sie mehr dabei Maß halten als Jene.

Megillos. Mein Bester, wir schlagen aber auch alle [p. 638] diese (Völker) in die Flucht, sobald wir die Waffen (gegen sie) in die Hände nehmen.

(§. 35.) Der Athener. Sage das nicht, mein Guter! denn es hat schon viele Niederlagen und Siege gegeben, und wird sie (auch ferner) geben, deren Grund nicht so zu Tage liegt; Gewinn und Verlust von Schlachten können wir daher nie als ein sicheres, sondern nur als ein zweifelhaftes Kennzeichen guter oder schlechter Staatseinrichtungen geltend machen. Es ist nun einmal so daß die kleineren Staaten von den größeren im Kampfe besiegt und unterworfen werden, (wie z. B.) von den Syrakusiern die Lokrer, [30]) deren öffentliche Einrichtungen unter allen in jener Gegend sich des besten Rufes erfreuen, [31]) ferner die Keer von den Athenern, [32]) und so könnten wir noch tausend andere ähnliche Beispiele finden. Vielmehr wollen wir jede solcher Einrichtun-

gen und Bräuche rein für sich betrachten und uns so selber zu überzeugen suchen, Siege und Niederlagen aber (dabei) für jetzt außer Betracht lassen und vielmehr einfach sagen: ein solcher Brauch ist empfehlenswerth und ein solcher nicht. Doch zuvörderst hört mich noch erst darüber ein wenig an, wie man bei der Aufsuchung des Vortheilhaften und Nachtheiligen in solchen Dingen verfahren muß.

Megillos. Wie meinst du also?

10. (§. 36.) Der Athener. Es scheinen mir Alle welche eine öffentliche Einrichtung dergestalt zum Gegenstand ihrer Besprechung machen daß sie dieselbe gleich, so wie sie nur genannt ist, zu tadeln oder zu loben unternehmen, keineswegs nach Gebühr zu verfahren, sondern es gerade so zu machen als ob Jemand, dem man den Käse*) als eine gute Speise empfohlen, sofort widersprechen wollte, ohne erst darnach zu fragen, welche Wirkung er denn ausübt, noch auf welche Weise und von wem und womit zusammen und in welcher Beschaffenheit und bei welchem Befinden er zu sich genommen werden muß; gerade so, sage ich, machen wir allem Anscheine nach jetzt es auch in unserer Unterredung. Denn kaum haben wir nur das Wort Trunkenheit aussprechen hören, da sind auch gleich die Einen (von uns) mit ihrem Tadel, die Andern mit ihrem Lobe bei der Hand, und zwar Beide mit gar seltsamen Gründen. Denn beiderseits stützen wir uns bei dem was wir empfehlen (lediglich) auf fremde Gewährsmänner, indem die Einen etwas Entscheidendes vorzubringen glauben, indem sie deren recht viele, die Anderen, indem sie den Umstand anführen daß wir Diejenigen bei denen die in Rede stehende Gewohnheit nicht gilt als siegreiche

*) τυρούς statt πυρούς nach der Conjectur von Cornarius mit Ast, Hermann, Wagner und Baiter. Auch Stallbaum 3. A. erklärt dieselbe für vielleicht richtig.

Krieger erblicken, und gegen diesen Umstand werden dann auch wieder Einwendungen erhoben. (§. 37.) Wenn wir nun auf diese Weise auch jede sonstige gesetzliche Einrichtung durchgehen wollten, so würde das gar nicht nach meinem Sinne sein. Vielmehr will ich auf eine andere Weise, welche mir die richtige zu sein scheint, gleich über das Vorliegende, ich meine die Trunkenheit, reden, um zu versuchen ob ich euch nicht etwa so ein sicheres Verfahren zur Entscheidung (dieser und) aller ähnlichen Streitfragen zu zeigen vermöchte, da im Uebrigen wohl tausend und aber tausend Völker mit euren beiden Staaten hierüber uneins sind und sich mit ihnen in einen Wortkampf einlassen würden.

Megillos. Ja, gewiß, wenn es ein solches gesichertes Verfahren in der Betrachtung solcher [p. 639] Gegenstände gibt, so dürfen wir uns nicht weigern es uns angeben zu lassen.

Der Athener. Wir wollen also etwa auf folgende Weise untersuchen. Gesetzt, es lobte Jemand die Ziegenzucht und den Gewinn den dieses Thier abwerfe, ein Anderer aber, welcher Ziegen ohne Hirten weiden und in angebauten Ländereien Schaden anrichten gesehen, spräche sich tadelnd über sie aus und wollte überhaupt von keinem Zuchtvieh etwas wissen, weil er jedes (nur) entweder ganz ohne Wächter oder unter schlechten*) Hütern erblickt; glauben wir da**) daß der Tadel eines Solchen jemals begründet sei, was er auch immer betreffen möge?

Megillos. Unmöglich.

*) Entweder ist τῶν vor κακῶν in τινων zu verwandeln mit Hermann, welchem Wagner folgt, oder mit Stephanus, Ast und Baiter zu streichen.

**) ἡγούμεθα aus Euseb. mit Böckh, Ast, Hermann, Wagner und Baiter. S. indessen Stallbaum 3. A. z. d. St.

(§. 38.) Der Athener. Ist nun derjenige für uns zu Schiffe ein guter Hüter und Leiter der nur das Schifferwesen versteht, gleichviel ob er seekrank wird oder nicht? Oder wie werden wir hierüber urtheilen?

Megillos. Nein, sondern diese Zugabe macht alle seine Kunst unnütz.

Der Athener. Und wie ist's mit einem Heerführer? Ist Jemand geeignet dazu, wenn er nur das Kriegswesen versteht, sei es auch daß er vor Feigheit [in den Gefahren] gleichsam*) von der Trunkenheit der Furcht seekrank wird?

Megillos. Wie könnte er!

Der Athener. Und wenn er nun gar zu seiner Feigheit zugleich Nichts von der Sache verstände?

Megillos. Dann taugt er vollends ganz und gar Nichts und ist kein Führer für Männer, sondern vielmehr für einen Haufen von völligen Weibern [33]).

Der Athener. Und wie steht es nun hiernach mit einem Lobredner oder Tadler irgend welcher Gemeinschaft, in deren Natur es liegt einen Leiter zu haben und die (daher) erst unter dessen Obhut eine nützliche Gemeinschaft werden wird? Angenommen, ein solcher Beurtheiler hätte niemals eine Gemeinschaft von dieser Art unter richtiger Leitung in sich vereinigt, vielmehr stets entweder ganz ohne Vorsteher oder doch unter schlechten Vorstehern gesehen; glauben wir da**) daß solcherlei Beobachtungen je zu einem treffenden Urtheil über derartige Vereinigungen im Lob oder Tadel führen werden?

(§. 39.) Megillos. Wie könnten sie! Haben doch die Beurtheiler eine richtig gestaltete derartige Gesellschaft dann niemals gesehen noch ihr beigewohnt.

Der Athener. Wohlan denn. Haben wir nun nicht Zecher und Trinkgelage auch als eine unter den vielen Gesellschaften zu betrachten?

Megillos. Ganz gewiß.

Der Athener. Hat nun aber diese Gesellschaft jemals schon Einer sich richtig gestalten sehen? Für euch zunächst ist es leicht darauf zu antworten, daß ihr so Etwas schlechterdings nie gesehen habt, da bei euch Trinkgesellschaften weder heimischer Brauch noch gesetzlich erlaubt sind. Ich für mein Theil aber habe zwar vielen und an vielen Orten beigewohnt und mich überdies beinahe nach allen erkundigt, habe aber doch kaum eine gesehen oder von einer gehört welche ganz und gar sich auf die rechte Weise gestaltet hätte, sondern wenn ja, so doch nur in unwesentlichen und wenigen Stücken, die meisten aber waren, geradezu gesagt, in allen Stücken verfehlt.

(§. 40.) Kleinias. Wie meinst du denn das, Freund? Drücke dich noch etwas deutlicher aus. Denn wir unsererseits würden, weil wir, wie du (bereits) bemerktest, keine Erfahrung in diesen Dingen haben, auch selbst [p. 640] wenn wir einer solchen Gesellschaft beiwohnten, doch schwerlich sofort das Richtige und das Verkehrte an ihr erkennen.

*) Die eingeklammerten Worte erklärt Madvig Emendationes Livianae p. 64. Anm. für ein Glossem und setzt ὡς an ihre Stelle.

**) Wir lesen mit Böckh p. 111. und Baiter οἰόμεθα statt οἰώμεθα aus Euseb. Cod. Voss. und einer Corr. des Paris A., weil dieß durch das obige ἡγούμεθα statt ἡγώμεθα (s. S. 1071 Anmerk. **) gleichfalls nothwendig wird. S. indessen Deuschle a. a. O.

Der Athener. Wahrscheinlich, und so versuche denn es durch meine Auseinandersetzung kennen zu lernen. So viel begreifst du doch, daß in allen Zusammenkünften und Versammlungen zur richtigen Ordnung Ein Mitglied in allen Stücken (und) in Allem was daselbst unternommen wird den Vorsitz über die übrigen führen muß?

Kleinias. Wie sollte ich nicht?

Der Athener. Auch behaupteten wir so eben daß der Befehlshaber von Kriegern ein tapferer Mann sein müsse.

Kleinias. Freilich.

Der Athener. Der Tapfere aber wird doch wohl durch Gefahren weniger in Verwirrung gebracht als der Feige?

Kleinias. Auch das ist so.

Der Athener. Wenn es nun möglich wäre einen schlechterdings Nichts fürchtenden und durch Nichts in Verwirrung zu setzenden Feldherrn an die Spitze eines Heeres zu stellen, würden wir dies nicht auf jede Weise ins Werk zu setzen suchen?

Kleinias. Ganz gewiß.

(§. 41.) Der Athener. Nun sprechen wir aber nicht von einem Solchen welcher ein Heer beim Zusammentreffen von Feinden mit Feinden im Kriege anführen, sondern von einem Solchen welcher im Frieden eine freundschaftliche Zusammenkunft von Freunden leiten soll.

Kleinias. Richtig.

Der Athener. Es ist nun aber (auch) eine solche Zusammenkunft, wenn es in ihr bis zur Trunkenheit kommt, nicht ohne Verwirrung (und Händel). Nicht wahr?

Kleinias. Wie sollte sie? Ich glaube, (es wird) gerade im Gegentheil (deren genug dabei geben).

Der Athener. Wird es also nicht zunächst auch für eine solche Gesellschaft überhaupt eines Leiters bedürfen?

Kleinias. Zuversichtlich, für keine andere so sehr.

Der Athener. Muß man ferner nicht zu einem solchen Leiter möglichst einen Mann erwählen der sich selber nicht in Verwirrung setzen läßt?

Kleinias. Wie anders?

Der Athener. Auch muß er doch wohl, sollte ich denken, in die Verhältnisse der ganzen Gesellschaft Einsicht haben, denn er soll nicht bloß für die unter ihren Theilnehmern bereits bestehende Freundschaft wachen, sondern auch dafür sorgen wie sie durch die gehaltene Zusammenkunft noch vermehrt werden könne.

Kleinias. Sehr wahr.

Der Athener. Also wird man Zechern einen nüchternen und einsichtigen Mann zum Vorsteher setzen müssen, und nicht einen von umgekehrten Eigenschaften. Denn unter Berauschten würde ein selbst berauschter und jugendlich unüberlegter Vorsteher von großem Glücke sagen können wenn er nicht ein großes Unheil anrichtete.

Kleinias. Ja, von sehr großem.

(§. 42.) Der Athener. Also, wenn Einer auch dann wenn diese Zusammenkünfte in den Staaten sich möglichst richtig gestalteten sie dennoch tadelte, weil er gegen die Sache selbst etwas einzuwenden hätte, so würde sein Tadel begründet sein; wenn er aber auf einen solchen Brauch nur deßhalb schmäht weil er den möglichsten Mißbrauch mit demselben treiben sieht, so ist für's Erste klar wie er gar nicht bemerkt daß dieß nicht die richtige Anordnung der Sache ist, für's Zweite, daß (auch) alles Andere auf die gleiche Weise tadelnswerth erscheint, wenn es ohne einen nüchternen Meister und Leiter vor sich geht. [p. 641.] Oder siehst du nicht ein daß

ein Steuermann so gut wie jeder Andere der irgend Etwas, mag es nun ein Schiff oder ein Wagen oder ein Heer oder sonst was immer sein, zu leiten hat Alles zu Grunde richtet, wenn er betrunken ist?

11. (§. 43.) Kleinias. Darin hast du vollkommen Recht, lieber Freund. Doch sage uns nun auch das Weitere, welchen Vortheil uns denn nun jene richtige Anordnung der Trinkgelage verschaffen soll. Wenn nämlich, um bei den eben angeführten Beispielen zu bleiben, einem Heere die richtige Leitung zu Theil wird, so wird dadurch freilich für die welche (ihr) folgen ein nicht geringer Vortheil, nämlich der Sieg, gewonnen, und ähnlich ist es in allen angeführten Fällen; bei einem richtig geleiteten Zechgelage aber — was soll bei dem Großes für Privatleute oder für den Staat herauskommen?

Der Athener. Und was können wir denn Großes anführen das bei der angemessenen Erziehung eines einzelnen Knaben oder auch Unterweisung eines einzelnen Chores für den Staat herauskommt? Oder müßten wir nicht, wenn wir bloß hiernach gefragt würden, zugeben daß aus der Erziehung eines Einzelnen dem Staate nur ein geringer Vortheil erwachsen könne? Wenn man aber im Allgemeinen darnach fragt, welchen großen Nutzen die richtige Erziehung dem Staate gewähre, so ist es nicht schwer darauf zu antworten, daß wohlerzogene (Knaben einst) tüchtige Männer werden und dann eben als solche sich nicht bloß in allen anderen Stücken wohl verhalten, sondern namentlich auch die Feinde im Kriege besiegen dürften. (§. 44.) Bringt nun hienach gute Zucht und Erziehung auch Sieg, so dagegen der Sieg nicht selten das gerade Gegentheil von guter Zucht und Sitte mit sich. Denn durch erfochtene Siege sind schon Viele übermüthig geworden und haben sich dann in Folge dieses Uebermuths noch mit tausend anderen

Lastern bedeckt, und gute Zucht hat sich noch nie als eine kadmeische, Siege aber haben sich oft den Menschen bereits als solche erwiesen und werden sich auch noch fernerhin erweisen.[34])

Kleinias. Es scheint (hiernach), lieber Freund, als wolltest du behaupten daß die Theilnahme an Trinkgesellschaften, wenn sie sich (anders) auf die richtige Weise gestalten, ein gut Theil zur Erziehung beitragen könne.

Der Athener. Warum auch nicht?

Kleinias. Kannst du nun aber auch der ferneren Anforderung entsprechen, nämlich zu zeigen, daß diese deine Behauptung richtig ist?

Der Athener. Daß sie richtig (ist und daß dieß wirklich) sich so verhalte, Freund, das vermöchte, da so Viele hieran zweifeln, zu völliger Sicherheit (wohl) nur ein Gott zu bringen. Wenn ich aber sagen soll was mir darüber scheint, so will ich es euch nicht vorenthalten, da wir doch einmal jetzt ein Gespräch über Gesetze und Staatsverfassung in Angriff genommen haben.

(§. 45.) Kleinias. Nun, das ist eben unser Wunsch, deine Ansicht über den gegenwärtigen streitigen Punkt kennen zu lernen.

Der Athener. Wohlan! aber da wird es nöthig sein daß wir (beiderseits) uns anstrengen, ihr um die Sache aufzufassen, ich aber zu dem Versuche sie euch in irgend einer Weise deutlich zu machen. Zuvor jedoch hört Folgendes. Wir Athener stehen bei allen Griechen in dem Rufe gerne und viel zu reden, ihr Lakedämonier dagegen mit Worten zu kargen*), und ihr Kreter (wenigstens) euch mehr des Reichthums an Gedanken als an Worten zu befleißigen. Ich muß [p. 642] mich daher in Acht nehmen die Meinung bei euch zu erwecken als sei ich weitläufig über eine Kleinigkeit,

*) Vgl. IV. §. 250.

wenn ich das Zechen, eine (an sich) unbedeutende Sache, in einer gar langen Erörterung behandle. Allein es steht hiemit so: die der Natur (der Sache) entsprechende Anordnung eines Trinkgelages kann schwerlich je eine deutliche und befriedigende Auseinandersetzung finden ohne daß man zugleich die richtige Beschaffenheit der Musik (und musikalischen Bildung) dabei abhandelt, und diese kann wiederum nicht begriffen werden ohne die der Erziehung und Bildung überhaupt, und dieß Alles (zusammen) erfordert (natürlich) gar lange Reden. Besinnet euch also, was wir thun (und) [ob wir diesen Gegenstand (nicht etwa lieber) für jetzt aufgeben und zu einem anderen Punkt in der Gesetzgebung übergehen]*) wollen.

(§. 46.) Megillos. Du weißt vielleicht nicht, athenischer Fremdling, daß meine Familie in öffentlicher Gastfreundschaft mit eurem Staate steht.[35]) Und da geht es nun wohl allen Söhnen solcher Häuser so: sobald sie nur hören daß sie zu einem anderen Staat im Verhältnisse öffentlicher Gastfreundschaft stehen, pflanzt sich ihnen allen in Folge dessen gleich von Jugend auf ein gewisses Wohlwollen gegen diesen Staat ein, gerade als wäre er neben ihrem eignen Staate ihnen noch ein zweites Vaterland; und eben dies ist denn auch bei mir der Fall. Denn schon als Knabe habe ich, wenn ich (andere) Knaben in den Tadel oder das Lob welches die Lakedämonier gerade in irgend einem Stücke über die Athener aussprachen einstimmen und sie sagen hörte: euer Staat, Megillos, hat uns gute oder schlechte Dienste geleistet — wenn ich dies hörte, so nahm ich bei solchen Gelegenheiten mich stets eurer gegen die Tadler eures Staates an und hegte ein inniges Wohlwollen

*) Die eingeklammerten Worte hält Hermann für ein Glossem; allein der Sinn wird bei ihrer Weglassung denn doch wohl so gut wie ganz unverständlich.

gegen euch; und auch jetzt noch macht es mir Freude attisch reden zu hören, und was man insgemein von den Athenern sagt, daß alle diejenigen von ihnen welche tüchtig und wacker sind es auch in einem ausgezeichneten Grade seien, das scheint mir ein durchaus richtiger Ausspruch, denn sie allein sind es ohne Zwang durch (ihre edle) Natur (und) durch göttliche Fügung, [in Wahrheit und unerkünstelt].*) Meinetwegen magst du also getrost reden, so viel dir beliebt.

(§. 47.) Kleinias. Und auch ich fürwahr, Freund, habe dir ein Wort zu sagen welches du freundlich aufnehmen und daraus Muth schöpfen wirst zu reden so lange du willst. Du hast auch wohl schon gehört daß hier einst ein gottbegeisterter Mann, Epimeindes, lebte, welcher ein Verwandter meines Hauses war, und daß er zehn Jahre vor den Perserkriegen auf Befehl des Orakels zu euch kam, gewisse vom Gott anbefohlene Opfer darbrachte und den Athenern, die (damals) in Furcht vor der Rüstung der Perser schwebten, verkündete daß dieselben vor zehn Jahren nicht anrücken und nach ihrem Anrücken unverrichteter Sache und in allen ihren Hoffnungen getäuscht wieder abziehen und mehr Schaden erleiden als anrichten würden[36]). So sind denn also damals meine Vorfahren in ein gastfreundliches Verhältniß mit euch getreten, und seit [p. 643.] dieser ganzen Zeit ist meine Familie und (mit ihr auch) ich wohlwollend gegen euch gesinnt.

*) Cobet in d. Mnemosyne IX. p. 351 hält wohl mit Recht die eingeklammerten Worte, mit Unrecht dagegen Valckenaer Diatr. Eur. p. 41 und Wagner sogar überdies noch die voraufgehenden „durch göttliche Fügung" für eine Glosse zu αὐτοφυῶς.

(§. 48.) Der Athener. Ihr eurerseits seid also, wie es scheint, zu hören bereit, und von meiner Seite ist (wenigstens) der gute Wille (zu reden) vorhanden, wenn ihm auch das Vermögen nicht gleich kommt, und so muß denn (mindestens) der Versuch gewagt werden. Zunächst nun wollen wir zum Zwecke dieser unserer Erörterung das Wesen und den Wirkungskreis der Erziehung bestimmen. Denn durch diese (Bestimmung), wie schon bemerkt, muß die Erörterung welche wir jetzt unternommen haben hindurchgehen, um endlich bei dem Gotte (des Weines) anzulangen.

Kleinias. Thun wir das, wenn es dir recht ist.

Der Athener. So will ich euch denn sagen was ich unter Erziehung glaube verstehen zu müssen, und ihr sehet zu ob dies (auch) euren Beifall hat.

Kleinias. Sprich.

12. (§. 49.) Der Athener. Ich meine also und behaupte daß wer in irgend einer Sache ein tüchtiger Mann werden will sich gleich von Kindheit auf eben in ihr üben und im Scherz wie im Ernst mit allen solchen Dingen beschäftigen muß welche auf sie Bezug haben. Z. B. wenn etwa Einer ein tüchtiger Landwirth und ein Anderer ein tüchtiger Baumeister werden will, so muß das Spiel des Letzteren darin bestehen Kinderhäuschen zu bauen, und das des Ersteren Land zu bearbeiten, und Jedem von Beiden muß der Erzieher verkleinerte Nachbildungen der wirklichen (Bau- oder Acker-) Geräthschaften in die Hand geben, und eben so muß er auch jeglichem seiner Pflegebefohlenen frühzeitig zur Erwerbung der nothwendigen Vorkenntnisse (seines künftigen Faches) verhelfen, wie z. B. den (künftigen) Baumeister messen und mit dem Richtscheite umgehen, den (künftigen) Krieger spielend reiten lehren oder etwas

Anderes der Art thun lassen*), und muß versuchen (schon) bei ihren Spielen die Lust und Liebe der Knaben auf das hinzulenken worin sie zum eigentlichen Ziele ihrer Thätigkeit gelangen sollen. Als Hauptsache der Erziehung bezeichne ich also die richtige Anleitung, welche die Seele des spielenden (Knaben) möglichst zur Liebe zu dem hinführt wodurch er, Mann geworden, allein die vollendete Meisterschaft in seiner Kunst erreichen kann. Wie schon gesagt, sehet nun zu ob wenigstens bis hieher meine Erörterung euren Beifall hat.

(§. 50.) Kleinias. Wie sollte sie nicht?

Der Athener. Nun müssen wir aber das was wir Bildung und Erziehung nennen noch erst genauer bestimmen. Denn oft sagen wir eben, um die Erziehung irgend Jemandes von uns zu tadeln oder zu loben, daß der Eine Erziehung habe und der Andere ohne Erziehung und Bildung sei, obschon der Letztere dabei wohl zu den im Kleinhandel und in der Schiffsrhederei oder sonstigen in ähnlicher Art in hohem Grade ausgebildeten Leuten gehören kann**); und wer nun so sich ausdrückt, der hält offenbar nicht dieß

*) ποιεῖν aus dem Rande bei Eusseb., statt ποιοῦντα, nach Böckhs Empfehlung mit Ast, Wagner (s. dessen Anm.) und Stallbaum 3. A., wenn man das Wort nicht lieber geradezu mit Hermann und Baiter einklammern will: „den künftigen Krieger im Spielen reiten oder etwas Anderes der Art zu lehren."

**) Die Uebersetzung folgt der freilich sehr schwerfälligen handschriftlichen Lesart: καὶ ἄλλων τοιούτων μάλα πεπαιδευμένων σφόδρα ἀνθρώπων, indessen weist auch die Tautologie μάλα — σφόδρα auf eine Verderbniß hin. Will man aber auf Grund von Ficinus Uebers. ändern, so genügt nicht die Verwandlung in πεπαιδευμένον — ἄνθρωπον (Cornarius, Stephanus, Ast, Wagner), sondern es muß auch ἄλλα τοιαῦτα mit Baiter hergestellt werden), welcher

für Erziehung und Bildung, sondern glaubt daß nur die von der frühesten Jugend an fortgeführte Erziehung und Heranbildung zur sittlichen Tüchtigkeit diesen Namen verdient, welche Lust und Liebe dazu einflößt ein untadelhafter Bürger zu werden, und das Geschick verleiht mit Gerechtigkeit zu herrschen und zu gehorchen. (§. 51.) Diese Erziehung werden nun (auch) [p. 644] wir, wie mich dünkt, in genauerer Bestimmung des Wortes in unserer (ferneren) Erörterung einzig und allein mit diesem Namen benennen, die Anleitung zum Erwerb von Geld oder etwa Körperkraft oder irgend einer Geschicklichkeit ohne vernünftige Einsicht und Gerechtigkeit als handwerksmäßig und unedel bezeichnen und als nicht werth überhaupt Erziehung und Bildung genannt zu werden. So haben wir denn dem Mißverstande des Wortes unter uns vorgebeugt, und der Satz darf hiernach nunmehr unter uns feststehen, daß diejenigen welche auf die richtige Weise erzogen sind auch meistens tüchtige Männer werden, und man darf daher die Erziehung nicht geringschätzen, da sie vielmehr unter den größten Gütern welche den besten Menschen zu Theil werden den ersten Rang einnimmt. Und wenn sie ja zu Grunde geht und es (noch) möglich ist sie wieder zu erwecken, so muß hierauf ein Jeder stets und sein ganzes Leben hindurch hinarbeiten.

Kleinias. Richtig, wir geben dir das Alles zu.

Der Athener. Und längst sind wir ja doch schon dahin über-

überdies σφόδρα streicht. Richtiger indessen vermuthet wohl Ast, daß in μάλα ein anderes Wort, etwa πράγματα, steckt, was jene erstere Aenderung nur noch mehr empfehlen würde. Nach dem Allen wäre denn vielmehr zu übersetzen: „obschon „der Letztere dabei wohl ein im Kleinhandel, in der Schiffs„rhederei und in anderen ähnlichen Dingen in hohem Grade „gebildeter Mann sein kann."

eingekommen daß sittlich tüchtig Diejenigen seien welche sich selbst zu beherrschen vermögen, und schlecht die welche es nicht vermögen.

Kleinias. Sehr richtig gesprochen.

Der Athener. Wir wollen nun noch einmal was wir eben mit diesem Satze meinen genauer in Betracht ziehen. Und erlaubt mir daß ich euch dies, wenn es mir gelingen will, durch ein Gleichniß deutlich mache.

Kleinias. Sprich nur.

13. (§. 52.) Der Athener. Setzen wir nicht Jeden von uns an sich*) als Einen?

Kleinias. Ja.

Der Athener. Aber so daß er in sich selbst zwei entgegengesetzte und unvernünftige Rathgeber trägt, welche wir Lust und Schmerz nennen?

Kleinias. So ist es.

Der Athener. Und zu diesen beiden ferner noch Vorstellungen über das Zukünftige, deren gemeinsamer Name Erwartung ist, und von denen die Erwartung eines Schmerzes den besonderen Namen Furcht und die des Gegentheils den besonderen Hoffnung führt? Und zu dem Allen kommt denn endlich die vernünftige Ueberlegung darüber, was von demselben das Bessere und was das Schlimmere ist, und diese heißt, so bald sie zur (einhelligen) Meinung des Staates erhoben ist, Sitte und Gesetz.

Kleinias. Nur mit Mühe zwar folge ich dir noch, indessen fahre fort, als ob ich dir folgte.

Megillos. Auch mir geht es gerade so.

Der Athener. So wollen wir uns denn die Sache folgen-

---

*) αὐτὸν aus Cod. Voss. und Euseb. Pr. ev. XII. p. 600 C. statt αὑτῶν nach Böckh p. 116 mit Stallbaum, Schneider und Wagner; nach Bast hat auch der Paris. A. diese Lesart.

dermaßen vorstellen. Wir wollen jedes von uns lebendigen Wesen als eine sogenannte Marionette ansehen, welche die Götter, sei es bloß zu ihrem Spielzeug, sei es zu einem ernsteren Zwecke, gebildet haben, denn das wissen wir so recht eigentlich nicht[38]). (§. 53.) Das aber wissen wir, daß die eben genannten Regungen in uns gleichsam wie innere Drähte oder Schnüre uns leiten und, wie sie (selbst) einander entgegengesetzt sind, (auch) einander entgegenwirkend uns zu entgegengesetzten Handlungen hinziehen, und daß eben hierin der Unterschied von Tugend und Laster beschlossen liegt. Einem dieser Züge nun, sagt die Vernunft, müsse ein Jeder folgen, sich nie von ihm losmachen und dagegen dem aller anderen Drähte widerstreben, [p. 645] und dies sei die goldene und heilige Leitung der vernünftigen Ueberlegung, welche auch den Namen des gemeinsamen Staatsgesetzes führt: die andern Drähte seien hart und eisern, dieser hingegen, weil er von Gold ist, geschmeidig, und überdies seien die anderen auch unter sich selbst wieder von der verschiedensten Art. Man müsse demnach jener schönsten Leitung, welche eben das Gesetz ausübt, stets zu Hülfe kommen; denn da die vernünftige Ueberlegung zwar eine schöne, aber auch eine milde und nicht gewaltsame Führerin ist, so bedürfe sie auch der Unterstützung, damit der goldene Draht in uns*) aller anderen Drähte Herr werde. (§. 54.) Und so wäre denn wohl diese bildliche Darstellung**) der Tugend, welche uns mit Marionetten vergleicht, gerechtfertigt, und wenigstens bis zu einem gewissen Grade hin klarer gemacht was das Sichselbstüberwinden und Sichselbstsiegen besagen will,

*) So wird die Uebersetzung immer am Natürlichsten lauten müssen, auch wenn man nicht aus Eusseb. und Ficinus nach Böckhs (p. 119) Vorschlage, was auch Wagner zu billigen nicht abgeneigt ist. ἐν hinter ἄν mit Ast einschieben will.

**) Wörtlich: „dieser Mythos."

und was den Staat und den Privatmann anbetrifft, daß der Letztere, nachdem er die richtige Ansicht über diese Züge aus sich selber gewonnen, auch nach ihr sein Leben einrichten, der Staat aber, nachdem er, sei es von den Göttern oder von eben Jenem der diese richtige Ansicht gewonnen dieselbe überkommen hat, sie als Gesetz hinstellen und nach ihr seinen inneren Verkehr sowie den mit anderen Staaten regeln müsse. Und so möchte auch Tugend und Laster (selbst durch dies Bild) genauer von uns zergliedert sein, und nachdem dieß deutlicher geworden, werden vielleicht auch die Erziehung und die sonstigen öffentlichen Einrichtungen besser ins Licht treten und demzufolge auch Alles was den geselligen Verkehr mittelst der Trinkgelage anbetrifft und*) was man geneigt sein könnte für einen allzu geringfügigen Gegenstand zu halten als daß es nicht unnütz sein sollte viele Worte über ihn zu verlieren, aber von dem sich doch vielleicht bald ergeben wird daß er einer solchen Länge der Behandlung nicht unwürdig ist.[39])

Kleinias. Wohl gesprochen, und so laß uns denn zu Ende führen was nur immer unserer gegenwärtigen Unterhaltung angemessen ist.

14. (§. 55.) Der Athener. Sprich also, wenn wir diese Marionette berauscht werden ließen, in welchen Zustand würden wir sie dadurch versetzen?

Kleinias. In welcher Absicht fragst du das?

*) Die Vertheilung aller folgenden Worte unter die Personen bis zum Ende des Cap. folgt mit Wagner und Baiter der Anordnung von Hermann. Die Handschriften und sonstigen Ausgaben geben die Worte: „aber von dem sich doch u. s. w." dem Kleinias, die Worte „Wohl gesprochen u. s. w." dem Athener, und endlich die „Sprich also" wieder dem Kleinias.

Der Athener. Noch in gar keiner (weiteren) Absicht, sondern ich will eben überhaupt nur wissen, in welchen Zustand die Berauschung sie versetzt. Doch will ich noch deutlicher auszusprechen suchen was ich meine. Folgendes ist der Gegenstand meiner Frage, ob nicht der Genuß des Weines Freude und Schmerz, Zorn und Liebe heftiger erregt?

Kleinias. Ja, und zwar um Vieles.

Der Athener. Wie aber ist es mit den Sinneswahrnehmungen, Erinnerungen, Vorstellungen und der Einsicht? Regt er diese eben so in höherem Grade an oder verläßt dies Alles (nicht vielmehr) den völlig der sich bis zur Trunkenheit (mit Wein) überfüllt?

Kleinias. Ja, es verläßt ihn völlig.

Der Athener. Und geräth er nicht (so) in denselben Seelenzustand in dem er sich befand als er noch ein unmündiges Kind war?

Kleinias. Allerdings.

Der Athener. Am Allerwenigsten wird er also dann seiner selbst mächtig sein?

Kleinias. Ja. [p. 646.]

Der Athener. Und bei wem dies der Fall ist, der befindet sich nach unserer Behauptung in dem niedrigsten Zustande der Sittlichkeit.

Kleinias. Bei Weitem.

Der Athener. Es wird also, wie es scheint, nicht bloß der Greis zum zweiten Male zum Kinde, sondern auch der Betrunkene.

Kleinias. Du hast ganz Recht, Freund.

(§. 56.) Der Athener. Gibt es nun wohl irgend eine Rücksicht, welche uns zu überzeugen vermöchte daß man (trotzdem)

diesen Brauch mitmachen und nicht vielmehr mit allen Kräften nach Möglichkeit fliehen müsse?

Kleinias. Es scheint eine solche zu geben; du wenigstens behauptest es ja und warst ja eben bereit uns dieß (genauer) auseinanderzusetzen.

Der Athener. Du erinnerst richtig, und ich bin auch jetzt noch dazu bereit, da ja ihr ererseits euch willig geäußert habt mich anzuhören.

Kleinias. Warum sollten wir nicht, und wäre es auch aus keinem anderen Grunde als um des Wunderlichen und Seltsamen willen, daß ein Mensch sich vorsätzlicher Weise in den allerschlechtesten Zustand hineinstürzen sollte?

Der Athener. Du meinst der Seele? Nicht wahr?

Kleinias. Ja.

Der Athener. Wie aber, lieber Freund, wenn Einer in einen schlechten Zustand des Körpers sich hineinstürzte und Magerkeit, Häßlichkeit und Schwäche auf sich nähme? Sollten wir uns (nicht auch) darüber wundern wenn Einer vorsätzlicher Weise hiezu gelangt?

Kleinias. Wie sollten wir nicht?

Der Athener. Wie aber? Glauben wir (denn etwa) daß Diejenigen welche von freien Stücken zum Arzte gehen, um sich Arzneimittel geben zu lassen, nicht wissen daß sie kurze Zeit darauf (durch den Genuß derselben) und mehrere Tage hindurch in einen solchen Körperzustand versetzt werden daß sie, wenn er immer fortwähren sollte, den Tod vorziehen würden? oder wissen wir nicht daß die welche die Turnplätze besuchen und die Uebungen auf denselben mitmachen anfänglich dadurch matt und schwach werden?

Kleinias. Alles das wissen wir.

Der Athener. Und doch auch dieß, daß sie sich allem diesem

freiwillig um des daraus hervorgehenden Nutzens willen unterziehen?

Kleinias. Vollständig.

(§. 57.) Der Athener. Muß man aber nicht hinsichtlich alles dessen was sonst Brauch ist eben so denken?

Kleinias. Ja wohl.

Der Athener. Demnach also auch über den Besuch der Trinkgelage, wenn anders dies hierin richtig gedacht heißt?

Kleinias. Wie sollte es nicht?

Der Athener Und wenn sich nun dabei ergibt daß er uns einen um Nichts geringeren Nutzen gewähre als das Vorhergenannte dem Körper, so hat er schon von vorne herein dadurch einen Vorzug vor der Heilung und Uebung des letzteren daß diese mit Schmerzen verbunden ist, er aber nicht.

Kleinias. Du hast Recht, es sollte mich aber doch wundern wenn wir einen solchen Nutzen hierin zu entdecken vermöchten.

Der Athener. Eben dies also (daß ein solcher vorhanden ist) muß ich jetzt, wie es scheint, zu zeigen versuchen. Sage mir also: vermögen wir nicht zwei einander so ziemlich entgegengesetzte Arten von Furcht zu erkennen?

Kleinias. Welche meinst du denn?

Der Athener. Diese: Einmal fürchten wir doch ein Uebel dessen Eintreten wir erwarten?

Kleinias. Ja.

Der Athener. Sodann aber fürchten wir doch oft auch die Meinung Anderer, indem wir glauben für schlecht gehalten zu werden, wenn wir [p. 647] etwas Tadelnswürdiges thun oder sagen. Diese Furcht nun nenne ich, und ich glaube auch Alle, Scham.

Kleinias. Richtig.

(§. 58.) Der Athener. Diese beiden Arten von Furcht nun meinte ich. Von ihnen aber ist die eine den Schmerzen und der anderen Art von Furcht entgegengesetzt, entgegengesetzt aber auch den meisten und größten Arten von Freuden.

Kleinias. Du hast vollkommen Recht.

Der Athener. Wird nun nicht ein Gesetzgeber, so gut *) wie jeder Andere der auch nur irgend etwas taugt, diese Furcht in höchsten Ehren halten und, indem er sie Scham nennt, die ihr entgegengesetzte Hoffnung und Zuversicht mit dem Namen der Unverschämtheit belegen und für das größte Uebel erklären welches den Einzelnen sowie den Staat betreffen kann?

Kleinias. Du hast Recht.

Der Athener. Rettet uns nun diese (Art) Furcht nicht sowohl aus vielen anderen großen Gefahren als uns auch, Eins gegen das Andere gehalten, Nichts in so hohem Grade im Kriege Sieg und Rettung verschafft? Denn zweierlei Dinge sind es doch welche zum Siege führen, die Zuversicht gegen die Feinde und die Furcht vor übler Nachrede von Seiten der Freunde.

Kleinias. So ist es.

(§. 59.) Der Athener. Furchtlos also und furchtsam (zugleich) muß ein Jeder von uns werden; in welcher von beiden Beziehungen das Eine und in welcher das Andere, haben wir (bereits) unterschieden.

Kleinias. Ja wohl.

Der Athener. Und wenn wir nun irgend Jemanden furchtlos machen wollen, so werden wir dies nur dadurch bewerkstelligen

*) οὐ καὶ für οὐκ ἄν nach Ast's Verbesserung mit Hermann, Wagner und Baiter. Auch G. Hermann De particula ἄν p. 38 und Stallbaum 3. A. sprechen sich für dieselbe aus.

können daß wir ihn der Furcht vor vielerlei Schreckniſſen ausſetzen, und werden die geſetzlichen Bräuche darnach einrichten.

Kleinias. Offenbar.

Der Athener. Und ebenſo wenn wir Einen auf die rechte Weiſe furchtſam machen wollen, müſſen wir ihn da nicht Anläſſen zur Unverſchämtheit ausſetzen und ihm dadurch Uebung verſchaffen im Kampfe gegen ſeine Lüſte den Sieg davonzutragen? Oder kann Jemand anders, als dadurch daß er die Feigheit*) in ſich bekämpfen und beſiegen lernt, vollendet in der Tapferkeit werden, während er, unerfahren und ungeübt in ſolchen Kämpfen, kaum halb das ſein wird was er in Bezug auf dieſe Tugend ſein könnte? Und in der Beſonnenheit ſollte er es zur Vollendung bringen können, ohne gegen vielerlei Lüſte und Begierden welche zur Unverſchämtheit und Ungerechtigkeit verleiten mit Vernunft, Thätigkeit und Geſchick im Spiel wie im Ernſt angekämpft und geſiegt zu haben, ſondern trotzdem daß er ſich Nichts von allen dieſen Dingen verſucht hat?

Kleinias. Das hätte freilich keine Wahrſcheinlichkeit.

15. (§. 60.) Der Athener. Wie nun weiter? Hat irgend ein Gott den Menſchen einen furchteinflößenden Trank gegeben, ſo daß, je mehr man von ihm trinkt, man um ſo mehr mit jedem Zuge ſich für unglücklich hält und ſich vor allem Gegenwärtigen und Zukünftigen fürchtet und zuletzt, [p. 648] wenn man auch ſonſt der Beherzteſte aller Menſchen iſt, ganz in Furcht aufgeht, jedoch, wenn man ſeinen Rauſch ausgeſchlafen hat und nicht von Neuem von dem Getränke zu ſich nimmt, wieder der Alte wird?

*) δειλίᾳ aus dem Rande des Paris. A. und Vatic. Ω ſtatt διαίτῃ mit den Zürchern, Hermann, Schneider, Wagner, Baiter.

Kleinias. Wo ſollten wir, lieber Freund, in aller Welt einen ſolchen Trank ſuchen?

Der Athener. Gewiß nirgends. Geſetzt aber, er wäre irgendwo vorhanden, könnte dann wohl Etwas dem Geſetzgeber zur (Erzeugung der) Tapferkeit beſſere*) Dienſte leiſten? Könnten wir ihm z. B. über denſelben nicht unbedingt Folgendes ſagen: höre, Geſetzgeber, magſt du nun den Kretern oder ſonſt wem Geſetze zu geben haben, wünſchteſt du wohl nicht vor allen Dingen die Tapferkeit oder Feigheit deiner Mitbürger einer Probe unterwerfen zu können?

Kleinias. Nun, das würde ja offenbar jeder (Geſetzgeber) bejahen.

(§. 61.) Der Athener. Und ferner eine ſichere und nicht mit großen Gefahren verbundene? oder umgekehrt?

Kleinias. Auch darin wird jeder beiſtimmen, daß die erſtere vorzuziehen iſt.

Der Athener. Würdeſt du dich alſo nicht des Trankes bedienen, um ſie Schreckniſſen auszuſetzen und ihr Benehmen bei denſelben auf die Probe zu ſtellen, und ſo (wenigſtens) den einen Theil von ihnen durch Aufmunterungen, Erinnerungen und Ehrenauszeichnungen dahin zu bringen daß ſie furchtlos werden, dagegen Jeden der ſich nicht dir Folge leiſtend ſo benehmen würde wie du es ihm vorſchreibſt mit Schmach und Schande belegen? und würdeſt erſt den welcher die (ganze) Uebung wacker und mannhaft durchgemacht hat ſtraflos entlaſſen, jeden Anderen aber zur Strafe ziehen**)? Oder würdeſt du dich überhaupt dieſes Trankes nicht bedienen, wenn du auch ſonſt Nichts daran auszuſetzen wüßteſt?

*) Steinhart VII. a. S. 372, Anm. 153 verlangt mit Recht die Einſchiebung eines μᾶλλον.

**) ἐπιτιθείς verbeſſert Baiter mit Recht ſtatt ἐπιτιθείς,

Kleinias. Wie sollte er ihn verschmähen, lieber Freund?

(§. 62.) Der Athener. Wenigstens wäre das eine Uebung, lieber Freund, welche im Vergleiche mit denen die man jetzt anstellt erstaunlich leicht sowohl bei Einem wie bei Mehreren, ja bei so Vielen als man nur immer wollte, sich vornehmen ließe; und gleichviel ob Einer für sich allein in der Stille, und in schamhafter Verborgenheit, weil er von der Ansicht ausgeht, er dürfe sich nicht eher damit sehen lassen als bis er Meister geworden, sich im Ertragen von Schrecknissen übte und zu diesem Zwecke anstatt tausend anderer Sachen nur diesen Trank sich anschaffte, oder ob er im Vertrauen auf sich selbst weil er durch Naturanlage und Uebung hinlänglich darauf vorbereitet zu sein glaubt, sich nicht scheute mit mehreren Trinkgenossen sich zu üben und sich zu zeigen wie er die unvermeidliche sinnesändernde Wirkung des Getränkes zu meistern und überwinden versteht, so daß er keinen einzigen groben Verstoß aus Mangel an sittlicher Haltnng begienge, vielmehr vermöge seiner sittlichen Tüchtigkeit beständig sich gleich bliebe, sich jedoch, ehe es bis zum letzten Zuge gekommen, aus Furcht vor der Niederlage welche das Getränk (zuletzt) allen Menschen beibringt von dannen machte: — so würde er Recht daran thun.

Kleinias. Gewiß, denn auch bei der letzteren Handlungsweise würde er Besonnenheit an den Tag legen.

(§. 63.) Der Athener. Laßt uns denn also weiter zum Gesetzgeber sprechen: [p. 649] nun hat freilich, Gesetzgeber, ein furchterregendes Getränk den Menschen weder ein Gott gegeben noch wir selbst eines erfunden — denn die Zaubertränke rechne ich nicht — gibt es nun aber wohl nicht einen Trank welcher Furchtlosigkeit und

wie schon Ast vorschlug und auch Stallbaum 3. A. zu billigen geneigt ist.

übergroße Zuversicht, und zwar zur Unzeit und zu ungehörigen Dingen, hervorruft? oder meinst du nicht?

Kleinias. Es gibt einen, dürfte er antworten, nämlich den Wein.

Der Athener. Hat nun dieser nicht überhaupt die entgegengesetzten Wirkungen von denen des so eben vorausgesetzten (Trankes)? Denn den Menschen welcher ihn trinkt macht er doch gleich im Anfang heiterer als er zuvor war, und je mehr derselbe von ihm genießt, desto mehr erfüllt er ihn mit frohen Hoffnungen und mit vermeintlicher Kraft? Und endlich wird doch ein solcher (Zecher) dergestalt voll von Freimuth und Beredsamkeit, gerade als ob nur Weises von seinem Munde ausgehen könnte, und wird dergestalt frei von aller Furcht daß er ohne Bedenken jedes Beliebige sagt und auch thut?*) Jeder, denke ich, wird uns das zugeben.

Kleinias. Sicherlich.

16. (§. 64.) Der Athener. Wir wollen uns nun daran erinnern daß wir vorhin[40]) behauptet haben, zwei Dinge müßten in unseren Seelen gepflegt werden, einmal die Erlangung der größtmöglichen Beherztheit und Zuversicht, andererseits aber die der größtmöglichen Furcht.

Kleinias. Du meinst diejenige, glaube ich, welche du (genauer) Scham nanntest.

Der Athener. Du hast es ganz richtig behalten. Da man aber in der Tapferkeit und Furchtlosigkeit sich in Gefahren und Schrecknissen üben muß, so laßt uns sehen ob nicht zur Pflege der

*) In der Vertheilung der folgenden Worte bis zum Ende des Cap. unter die Personen folgen wir einigen älteren Ausgaben und unter den Neuern Ast, Hermann und Baiter, denen auch Wagner beizustimmen geneigt ist. Die Handschriften geben die Worte: „Jeder, denke ich u. s. w." dem Kleinias und „Sicherlich" dem Megillos.

entgegengesetzten Eigenschaften auch die entgegengesetzten Verhältnisse erforderlich sind.

Kleinias. Das ist allerdings wahrscheinlich.

Der Athener. An Demjenigen also durch dessen Einwirkung wir insgemein ganz vorzugsweise zuversichtlich und verwegen werden müssen wir darin geübt werden so wenig als möglich unverschämt und mit Verwegenheit erfüllt zu sein und uns vielmehr davor fürchten zu lernen daß wir jemals etwas Schändliches zu sagen oder zu dulden oder zu thun wagen.

Kleinias. So scheint es.

(§. 65.) Der Athener. Und ist es nicht vornehmlich Folgendes wodurch wir jenes Erstere werden: Zorn, Liebe, Uebermuth Unwissenheit, Gewinnsucht, [Feigheit]*), und ferner Reichthum Schönheit, Stärke und überhaupt Alles was uns durch Genuß berauscht und der Vernunft beraubt? Welchen Genuß aber vermöchten wir anzuführen der eine geeignetere Gelegenheit dazu darböte, einmal eine leichte und ziemlich unschädliche Prüfung und sodann auch Uebung hierin vorzunehmen, als die Lust und den Scherz beim Weine, wenn anders dieser Probierstein nur mit einiger Vorsicht angewandt wird? Erwägen wir doch nur Folgendes. Ist es (etwa) gefährlicher einen finstern und rohen Charakter, welcher tausenderlei Ungerechtigkeiten erzeugt, dadurch auf die Probe zu stellen daß man in Geschäftsverkehr mit ihm tritt und das Gelingen dieses letzteren dabei auf das Spiel setzt, [p. 650] oder bei einer Zusammenkunft mit ihm zur Prüfung des Dionysos?**)

*) δειλία ist mit Recht von Ast, Hermann, Wagner, Baiter, Stallbaum 3. A. eingeklammert.

**) Im Griechischen liegt hier ein unübersetzbares Wortspiel vor, denn θεωρία bezeichnet nicht bloß „Prüfung", sondern auch „Festzuschau" und daher auch das „Fest" selbst.

Oder wird man einen der Wollust ergebenen Menschen (lieber) dadurch daß man ihm seine Töchter, Söhne und Gattinnen anvertraut prüfen (und) so mit Gefahr dessen was Einem das Theuerste ist seinen Charakter kennen lernen wollen? (§. 66.) Und so würde man wohl nie damit fertig werden, wenn man alle die tausenderlei Fälle aufzählen wollte (welche beweisen), um wie viel vorzüglicher es ist bei einer Lustbarkeit gelegentlich (und) ohne Gefahr seine Beobachtungen anzustellen. Und eben dies, glaube ich, werden in Betreff dieses Gegenstandes denn auch weder die Kreter noch irgend sonst ein Mensch in Zweifel ziehen (können), daß diese Art gegenseitiger Prüfung sowohl (an sich) angemessen sei als auch vor allen anderen Prüfungen an Einfachheit, Sicherheit und Schnelligkeit den Vorzug verdiene.

Kleinias. Das ist richtig.

Der Athener. Nun ist aber doch die Erkenntniß der natürlichen Anlagen und des Charakters menschlicher Seelen (gewiß) eins der nützlichsten Erfordernisse für diejenige Kunst welcher es obliegt dieselben zu pflegen. Das ist aber doch, wie ich glaube, nach unserer Ansicht die Staatskunst. Nicht wahr?

Kleinias. Ja wohl.

Anmerkungen zum ersten Buche.

1) Wie dies zu verstehen, deutet Platon hernach Cap. 5. §. 15, Cap. 6. §. 20 selber an. Bei den Kretern galt nämlich zwar Minos, bei den Spartanern Lykurgos als ihr Gesetzgeber, aber der erstere hatte, wie gleich aus dem Folgenden erhellt, nach der Sage seine Gesetze von seinem Vater Zeus erhalten, und Lykurgos die seinigen durch das delphische Orakel, mit andern Worten also durch den pythischen Apollon, bestätigen lassen; vgl. Herod. I, 65 ff. Polyb. X, 2. Diod. V, 78 ff. Cic. de divin. I, 43. Daher wird denn auch Minos nachher Cap. 8. §. 24 der „Gesetzgeber des Zeus", Lykurgos der „pythische" Gesetzgeber genannt. Vgl. überdies III. §. 167, 177 mit Anm. 120, 135.

2) Od. XIX, 178 ff. Ob freilich Platon diese Stelle richtig construirt und gedeutet hat, ist die Frage.

3) Vgl. unten XII. §. 807.

4) Gemeint ist die sogenannte diktäische Grotte, in welcher Zeus von der Rhea geboren sein sollte, und in welcher später nach Strab. X. p. 458 f. 464 ff. Mysterien gefeiert wurden.

5) Vgl. Cap. 7. §. 21. III. 6. §. 149 und die Anl. S. 985.

6) „Die Thessalier lieferten in Griechenland die beste Reiterei, die Kreter die besten Bogenschützen." Schultheß-Vögelin. Vgl. u. A. auch Men. p. 70.

7) Athene.

8) Mit Unrecht bezieht Stallbaum dies noch auf den Doppelsinn von κρείττων, von welchem ja nach der ausdrücklichen, unmittelbar voraufgehenden Erklärung des Atheners hier nicht weiter die Rede sein soll. Richtig bemerkt vielmehr H. Müller nach Ast: „es klingt seltsam daß derjenige Staat wo die Mehrzahl — diese „bilden aber der Erfahrung und der Natur der Sache nach die „Schlechteren — obsiegt sich selbst unterliegen soll," was übrigens auch Stallbaum wenigstens als Nebensinn anerkennt.

9) Tyrtäos war nach der Sage aus dem attischen Gau (Demos) Aphidna gebürtig und ward den Spartanern, als diese, im zweiten messenischen Kriege bedrängt, auf Befehl des Orakels sich von den Athenern einen Führer erbaten, von diesen als solcher zugesandt, entflammte durch seine begeisternden Schlachtgesänge (Embaterien) den Muth der Lakedämonier aufs Neue und führte sie auf diese Weise zum Siege. Auch die Stillung eines Aufruhrs in Sparta wird ihm zugeschrieben. Kein anderer Dichter hat es so wie er verstanden die leitenden Grundsätze des spartanischen Lebens und Wesens zum poetischen Ausdrucke zu bringen. Außer jenen, im anapästischen Versmaße abgefaßten Kampf- und Marschliedern dichtete er insonderheit Elegieen. Die hier angezogene Stelle ist aus einem größeren, uns erhaltenen Bruchstücke einer solchen und lautet vollständiger nach der Uebersetzung von G. Thudichum, die griech. Lyriker (Stuttg. 1859), S. 54, also:

Niemals möcht' ich gedenken des Manns, noch Rechnung ihm tragen,
Nicht um der Füße Verdienst, nicht um des Ringers Geschick,
Nicht wenn von den Kyklopen ihm eignete Stärk' und Größe,
Und ihm stünd' in dem Lauf Thrakiens Boreas nach,
Nicht wenn mehr als Tithonos von lieblichem Wesen er wäre,
Und noch reicher als einst Midas und Kinyras war,
Nicht wenn fürstlicher selbst als Pelops, Tantalos' Erbe,
Und mit Adrastos' süß redender Zunge begabt,
Nicht wenn jegliches Ruhms theilhaft; — nur stürmender Kraft nicht;
Denn kein tüchtiger Mann wird er im Werke des Kriegs; —
Wenn er es nicht aushielte zu sehn blutdürstiges Morden,
Und nah tretend sich nicht reckete gegen den Feind.

Man vergl. über Tyrtäos im Uebrigen Aristot. Polit. V, 6, 2. Schneider (V, 7. 1306 b, 39 ff. Bekker). Lykurg. gegen Leokr. p. 162. Paus. IV, 15. 18, 2. Athen. XIV. p. 630. F. Schol. zu Plat. p. 448. Bernhardy Griech. Littgesch. 2. A. II, 1. S. 431 ff.

Duncker Gesch. des Alterth. III. S. 430 ff. 568 f. Thudichum a. a. O. S. 43 ff.

10) Theognis, nach allen sonstigen Nachrichten aus der Mutterstadt Megara gebürtig, war gleichfalls ein Elegieendichter, aber von ganz anderer Richtung. Sein Wirken fällt in die Zeit der wildesten Parteikämpfe in seiner Heimat im 6. Jahrhundert, in welchen der gesammte Adel vertrieben und seiner Güter beraubt ward, mit ihm auch Theognis, welcher in seinen Dichtungen sich als einer der schroffsten und einseitigsten Vertreter der Geburtsaristokratie und ihrer Anschauungen zeigt, dergestalt daß ihm nach der alten Bedeutung des Worts nur die Adelizen als edel (ἐσθλοί oder ἀγαθοί), alle Plebejer aber als Gemeine (δειλοί oder κακοί) erscheinen. In diesem Sinne sollen seine Elegieen ein Spiegel ritterlicher Tugend und Sitte sein und sind in demselben vorwiegend als Ermahnungen und Belehrungen an einen jüngeren Freund Namens Kyrnos gerichtet. Weßhalb ihn Platon vielmehr als einen Bürger des sikelischen Megara bezeichnet ist schwer zu sagen, vermuthlich wandte er sich dorthin während seiner Verbannung. Man vgl. über ihn bes. Bernhardy a. a. O. II, 1. S. 453 ff. Duncker a. a. O. IV. S. 60 ff. Welcker Prolegg. vor seiner Ausg., Frankfurt a. M. 1826. Thudichum a. a. O. S. 126 ff. Da Theognis gleich Tyrtäos ein dorischer Dichter ist, so gedenkt Platon seiner und beruft sich auf ihn in der vorliegenden Weise, um hervorzuheben daß eine allseitigere Auffassung der Tugend als wie sie bei den Kretern und Spartanern herrscht auch außerhalb des dorischen Gesichtskreises wenigstens nicht schlechthin liegt.

11) Platon spielt hier auf eine andere Stelle des Tyrtäos an, welche nach der Uebersetzung von Thudichum a. a. O. S. 53 folgendermaßen lautet:

Schreite denn Jeder hindurch, und verharr' auf beiden den Füßen
Fest zur Erde gestemmt, Zähn' auf die Lippen gepreßt.

12) Vgl. §. 16, 17, 18. II. §. 105 z. E. III. §. 157, auch IV. §. 214 und XII. §. 849 u. d. Einl. S. 1001 f.

13) „Erbtochter hieß das elternlose Mädchen welches keine „Brüder hatte, so daß ihr allein das Vermögen der Eltern zufiel. „War sie reich, so hatte der nächste männliche Seitenverwandte „das Recht den Besitz von ihr jedem Andern, ja selbst dem Manne „den sie etwa schon geheirathet hatte, ehe ihr die Erbschaft zufiel, „streitig zu machen. War sie arm, so hatte sie dagegen das Recht „den nächsten Verwandten gerichtlich anzuhalten daß er sie entweder heirathe oder auf eine seinen Vermögensverhältnissen angemessene Weise ausstatte (vgl. Demosth. g. Makart. §. 54. Terent. Phorm. I, 2,75)." Wagner. An diese Bestimmungen des attischen Rechts schließen sich hernach auch Platons eigne Verfügungen über diesen Gegenstand an, XI. §. 744 ff.

14) Plutos, der Gott des Reichthums, wurde von den Alten bekanntlich als blind dargestellt, weil er seine Gaben nicht nach dem Verdienst zu vertheilen pflegt. — Zu der ganzen hier gegebenen Gütertafel vgl. II. §. 88 ff. III. §. 157 und bes. § 178—181. IV. §. 232, 237, 256. V. §. 257,262 f. VI. §. 306. IX. §. 606 und die Anm. 12 angef. Stellen.

15) S. XII. §. 840—863.

16) Die hier angekündigte und hernach wirklich eingehaltene Gliederung des ganzen Werkes in zwei Haupttheile (s. d. Inhaltsangabe) beruht auf der §. 18 f. gegebenen Auseinandersetzung, daß der Gesetzgeber zunächst selber die richtige Rangordnung der Güter und zu diesem Zwecke insonderheit das Wesen der Tugend kennen und daß er sodann zweitens alle Theile seiner Gesetzgebung auf diese Ziele berechnen und so auch bei seinen Bürgern auf sie hinarbeiten müsse. Die hier angedeutete speciellere Disposition des ersten Haupttheils wird dagegen im Folgenden nicht wirklich durchgeführt; s. darüber Susemihl Plat. Phil. II. S. 611 ff.

17) Die Kost der spartanischen Knaben „war nicht bloß einfach im höchsten Grade, sondern auch so knapp zugemessen daß sie zur vollen Sättigung nicht hinreichte, und die Knaben, wenn sie nicht hungern wollten, genöthigt waren sich Lebensmittel zu stehlen, was denn, wenn sie es geschickt ausführten, als Beweis von Klugheit und Gewandtheit belobt, wenn sie sich aber ertappen ließen, bestraft wurde." Schömann Griech. Alterth. 1. A. I. S. 259. 2. A. I. S. 266. Vgl. VIII. §. 545 mit Anm. 511.

18) Aus dieser Stelle, so wie namentlich aus VI. §. 355, wo Platon die Gensdarmeriemannschaft in seinem eigenen Gesetzesstaate mit dem Namen Krypten zu bezeichnen geneigt ist, gewinnt man von dem Wesen der spartanischen Krypteia eine richtigere An-

schauung als aus der Darstellung späterer Schriftsteller, in welcher dieselbe als eine alljährlich angestellte förmliche Helotenjagd erscheint, deren Theilnehmer sich über das ganze Land verbreiteten, bei Tage versteckten und des Nachts aus ihren Schlupfwinkeln hervorbrachen und jeden Heloten welcher ihnen in die Hände fiel meuchlings ermordeten. Auch die spartanische Krypteia wird also als eine Art von Gensdarmendienst anzusehen und das Wahre an jenen späteren Berichten dies sein daß allerdings eine Anzahl junger Spartaner alljährlich zu bestimmten Zeiten in die verschiedenen Theile des Landes ausgeschickt wurde, um sich möglichst unbemerkt an gelegenen Orten zu postieren, von hier aus die Umgegend zu durchstreifen und zu beobachten und was sie Verdächtiges fanden entweder anzuzeigen oder auch gleich selbst zu unterdrücken, wobei es denn freilich natürlich vorzugsweise auf die Heloten abgesehen war und wohl nicht selten vorkommen mochte daß solche die gefährlich zu sein schienen ohne Weiteres aus dem Wege geräumt wurden." (Schömann a. a. O. 1. A. I. S. 196. 2. A. I. S. 202.)

19) Dies Letztere kann sich neben der Jagd wohl eben nur wieder auf den Dienst in der Krypteia beziehen, vgl. VI. §. 354 f. Im Uebrigen vgl. Schömann a. a. O. 1. A. I. S. 258 f. 2. A. I. S. 265 ff.

20) Ueber die Gymnopädien, ein eigenthümlich spartanisches, im Hochsommer gefeiertes Turnfest, s. Schömann a. a. O. II. S. 406 f.

21) Cap. 3.

22) Nämlich eben den Lüsten.

23) Böckh p. 105 bemerkt zu dieser Stelle: Convictus et gymnasia in seditionibus sunt perniciosa, quod inter illos facile coniuratio fit, haec corpora animosque ita roborant ut, nisi externa incidant bella, civitatem ipsam adoriantur. Apud Milesios gravis seditio orta Olymp. XCIII, 4 (405 a. Chr.) conf. Diod. Sic. XIII, 104. Boeoti pluribus illa aetate turbis vexati sunt. Postremo apud Thurios, qui notati sunt mali causa regiminis, magnus tumultus fuit Olymp. LXXXIII, 3 (446 a. Chr.), v. Diod. Sic. XII, 11, apud quos nimia exercitatione iuvenes ad pugnam facti erant iusto proniores, Aristot. Polit. V, 7.

Daß die gymnastischen Uebungen in allzu einseitiger Anwendung die Gemüther verwildern bemerkt Platon selbst im Staat III. p. 410 f. (S. 155 ff. der Uebers.), übrigens aber hat er hier wohl nicht bloß, wie Böckh meint, dies im Sinne, sondern zugleich eben dasselbe wie bei den Speisevereinen; denn auch jene geben so gut wie diese den Jünglingen tägliche Gelegenheit zu politischen Besprechungen und Verabredungen. — Thurii, das frühere Sybaris, lag in Unteritalien.

24) Auch zahlreiche andere Stellen der Alten bezeichnen, wie die vorliegende, die Gymnasien als eine Hauptpflanzstätte der Päderastie, und man wird nach dem Einl. z. Gastm. S. 257 Bemerkten, bei dem sinnlichen Reiz welchen die tägliche Anschauung nackter Körper und die unmittelbare Berührung derselben mit einander auf ein griechisches Gemüth ausüben mußte, die Sache sehr begreiflich finden. Vgl. auch Becker Charikles, Excurs über die Knabenliebe. Uebrigens aber hatte die Knabenliebe in Sparta wie in Kreta ursprünglich einen ganz anderen, und zwar durchaus edlen und reinen Charakter, s. darüber das Genauere bei Schömann a. a. O. 1. A. I. S. 262, 306—308, 2. A. I. S. 269 f. 315—317, und sie scheint ihn auch in Sparta weit mehr bewahrt zu haben als in dem wegen des Gegentheils verrufenen Kreta. Daraus erklärt sich auch die ganz verschiedene Art wie der Spartaner Megillos und wie der Kreter Kleinias im achten Buche (§. 525, 535) die wieder die Knabenschänderei gerichteten Vorschläge des athenischen Fremden aufnimmt. Vgl. auch Anm. 490.

25) Vgl. unten VIII. §. 519—535.

26) Die Sage auf welche Platon hier anspielt ist wohl bekannt genug: Ganymedes, der Sohn des Tros, Königs von Troja, ward um seiner außerordentlichen Schönheit willen von Zeus in Gestalt eines Adlers in den Olympos entführt, unsterblich gemacht und zu seinem Mundschenken erhoben. Zugleich aber galt er auch (s. darüber u. A. Platon selbst, Phaidr. p. 255. §. 79) für seinen Geliebten, indessen, da diese Sage nach der vorliegenden Stelle aus Kreta stammt, ursprünglich gleichfalls nicht im obscönen Sinne, sondern dieselbe galt nur als das mythische Vorbild für die dort gesetzlich bestehende Sitte, nach welcher der Liebende seinen Auserwählten gleichfalls erst entführen mußte. S. das Genauere bei

Schömann a. a. O. 1. A. I. S. 306 f. 2. A. I. S. 315 f. Im Uebrigen vgl. auch die Einl. S. 998.

27) Zu den Ausgelassenheiten die während der Bakchosfeste in Athen gebräuchlich waren gehörte es auch daß Schwärme von Leuten auf Wagen umherfuhren und die ihnen Begegnenden mit allerlei Spottreden neckten. s. d. Schol. z. Lucian Iup. trag. §. 44.

28) Die vorliegende Stelle läßt allerdings die Deutung zu, daß das was den andern Griechen als Zügellosigkeit der spartanischen Weiber erschien in Wahrheit nichts Anderes als die freiere, einflußreichere und größtentheils würdigere Stellung derselben gegenüber der abhängigen und eingezogenen war in welcher die übrigen griechischen Mädchen und Frauen lebten. Vgl. darüber Schömann a. a. O. I. S. 263 f. 278—280. Allein aus VI. §. 402. VII. §. 457 (vgl. dazu auch Anm. 353), Staat p. 548 erhellt daß auch nach Platons eignem Urtheil, wie das sonstige spartanische Wesen, so auch die gute Zucht und Sitte der spartanischen Weiber zu seiner Zeit bereits verfallen war; vgl. auch Aristot. Polit II, 6, 5 Schneider (II, 9. 1269 b, 12 ff. Bekker). Rhet. I, 5. 1361 a, 10 ff.

29) Von Seiten der Thraker wird diese Sitte, daß nachdem die Zechgenossen so viel Wein getrunken als sie mochten und konnten, sie den übrigen Theil desselben sich über die Kleider gossen, auch anderweitig bezeugt, s. Xenoph. Anab. VII, 3, 32. Suidas.

30) S. d. Einl. S. 974 u. vgl. dazu Strab. VI, 8. p. 259. Plut. Praec. ger. reip. 28. p. 821. Athen. XII. p. 541. C.

31) S. Anm. 13 z. Timaios.

32) S. Anm. 119 z. Protagoras.

33) Diese beiden Beispiele hätten von Rechtswegen noch gar nicht hieher gehört, sondern erst zu §. 40 ff. Vgl. Zeller Plat. Stud. S. 59.

34) Ein kadmeischer Sieg wurde sprüchwörtlich ein solcher genannt bei welchem man mehr Verlust als Gewinn hat, und es wurde dieser Ausdruck von dem Siege hergeleitet welchen die Thebaner (Kadmeer) nach der Sage wider die Sieben erfochten hatten, vgl. u. A. Paus. IX. 9, 3.

35) D. h. die Familie des Megillos war (nach dieser Erdichtung Platons) vom athenischen Staate damit beauftragt die Interessen athenischer Bürger bei etwaigem Aufenthalt von ihnen in Sparta wahrzunehmen und ihnen Schutz und Vertretung angedeihen zu lassen, eine ähnliche Stellung wie die unserer Consule. Vgl. Böckh Staatshaush. der Athener 1. A. I. S. 55. Im Uebrigen aber vgl. mit diesem §. auch III. §. 187. i. A. mit Anm. 147.

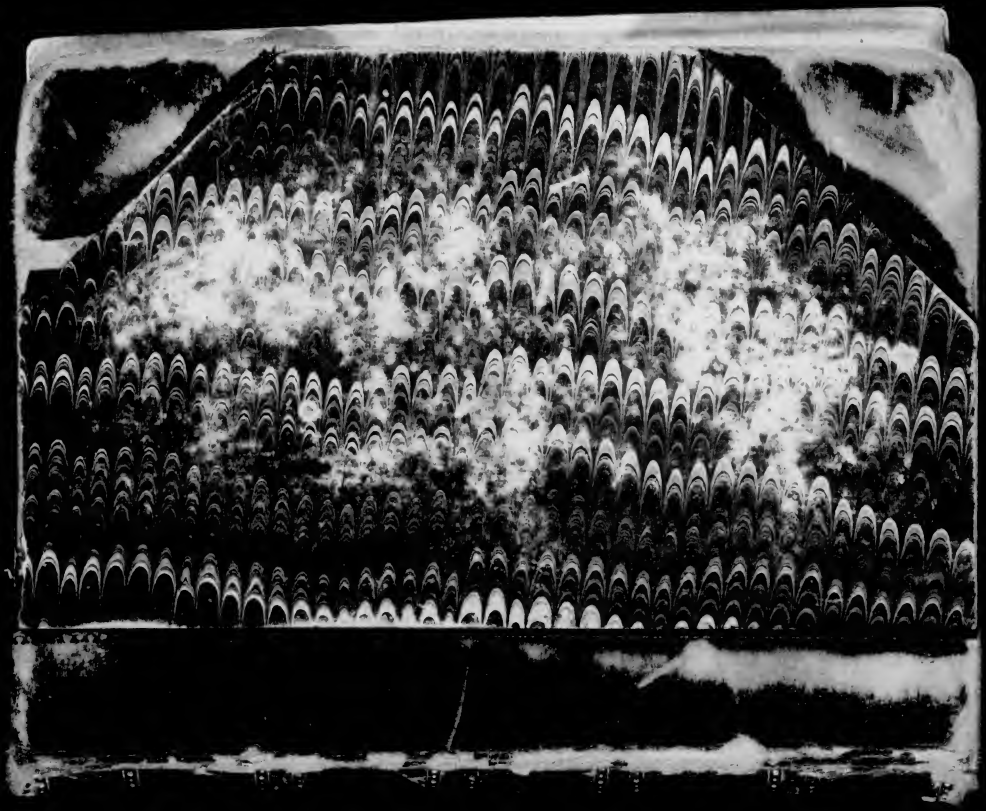
36) Nach allen sonstigen Angaben lebte Epimenides weit früher und kam vielmehr bereits um 596 v. Chr. in schon vorgerückten Jahren auf den Betrieb Solons nach Athen, um seinem Ruhm gemäß, daß er als ein besonders von den Göttern begnadigter Mann die religiösen Reinigungen und Sühnungen am Besten kenne und am Wirksamsten vorzunehmen verstehe, die Stadt und das Land von der Befleckung zu reinigen welche nach dem Glauben ihrer Bewohner auf derselben in Folge des von den Alkmäoniden gegen die Anhänger des Kylon verübten Frevels lastete, um so die Gemüther zu beruhigen und den Erfolgen der Gesetzgebung Solons vorzuarbeiten. Vgl. Duncker, Gesch. des Alterth. IV. S. 169 ff. E. Curtius, Griech. Gesch. I. S. 263 f. Indessen hat wohl Stallbaum ganz Recht, wenn er annimmt daß sich in Folge dieser frühern Wohlthat die Sage gebildet habe, daß Epimenides später, 500 v. Chr., noch einmal nach Athen gekommen sei und sich aufs Neue in der hier von Platon angegebenen Weise um die Stadt verdient gemacht habe, mag auch immer Platon der einzige Zeuge für dieselbe sein. Herrschte doch schon vor den Perserkriegen der Glaube, Epimenides sei 154, ja, behaupteten doch die Kreter sogar, er sei 299 Jahre alt geworden. Auffallend bleibt es freilich immer daß Platon jener älteren Verbindung des Epimenides mit Athen gar nicht gedenkt, denn was Stallbaum zur Erklärung hiefür beibringt wird schwerlich irgend Jemanden befriedigen. Vgl. auch III. §. 130.

37) §. 6.

38) Vgl. die Einl. S. 985.

39) Ueber den Zusammenhang der §§. 49—54 unter einander und mit dem Folgenden, welchen Zeller Plat. Stud. S. 59. allzusehr vermißt, s. Anm. 41.

40) §. 57 ff.

Druck der J. B. Metzler'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032146620